



SIGILLVM · COLLEGII · COLVMBIAE · NOVI · EBORACI
IN LVMINE TVO VIDEBIMVS LVMEN



Beyträge

zur

leichtern Uebersicht

des Zustandes der Philosophie

beym Anfange des 19. Jahrhunderts.

Herausgegeben

von

C. L. Reinhold,

Prof. in Kiel.

Fünftes Heft.

Hamburg,

bey Friedrich Perthes

1803.

Ueber den Vertilgungskrieg zwischen der spekulirenden und der denkenden Philosophie. Zugleich auch Vorbericht zum fünften Hefte.

Verwechslung des Denkens und des Vorstellens, und Gebrauch dieses Nichtdenkens für das Denken, ist der eigenthümliche Charakter der Spekulation im Gegensatz mit der Philosophie, und das gemeinschaftliche Schema aller derjenigen Truggestalten, unter welchen sich das erkünstelte Scheinwissen in einem langwierigen Wechsel von Entzweyungen und Coalitionen bisher geltend gemacht hat. Durch keine dieser Entzweyungen ist ein entscheidender Krieg, und durch keine dieser Coalitionen ein entscheidender Friede auf dem Gebiethe der Spekulation möglich. Allein jener fortschreitende Wechsel muß endlich gleichwohl eine letzte Coalition herbeyführen, in welcher die Verwechslung des Denkens und Vorstellens aufs Höchste getrieben, und folglich der Grundirrthum aller Spekulation erschöpft ist. Mit dieser muß sich

dann auch unvermeidlich diejenige Unterscheidung des Denkens, als Denkens, vom Vorstellen einfinden, durch welche die Verwechslung von beyden, deren sich die Philosophie überhaupt bis dahin nie gänzlich zu erwehren vermochte, gänzlich aufgehoben wird, und mit welcher die von der bloßen Spekulation sich ausscheidende Philosophie ihre unwandelbare Form als rationaler Realismus annimmt, und der Vertilgungskrieg zwischen ihr und allen Coalitionen der Spekulation anhebt.

Jene Verwechslung ist wirklich der allgemeinste unter allen Irrthümern, und eben darum auch der am tiefsten eingewurzelte, und am weitesten verbreitete unter Allen. Er hat sich an der sogenannten Logik, als der angeblichen Wissenschaft des Denkens, als Denkens, ein Bollwerk zubereitet, durch welches er um so mehr verborgen und geschützt wird, und hinter welchem er um so uneingeschränkter über alle Spekulation herrscht, je genauer sich diese bey ihrer fortschreitenden Entwicklung von jener Logik, anfangs als Metaphysik, darauf als Transcendentalphilosophie, und endlich als Philosophie überhaupt unterscheiden, trennen, und in dieser Trennung unabhängig wähnen gelernt hat. Das Denken wird von ihr beym Ergründen der Realität des Erkennens und des Seyns um so zuversichtlicher und ausdrücklicher als ein bloßes Vorstellen angesehen und angewendet: je mehr sie dasselbe in der Logik unter dem Charakter des bloßen Vorstellens in Begriffen, Urtheilen und Schlüssen mit erschöpfender

Wahrheit und Gewißheit erkannt zu haben sich einbildet.

Aber die Verwechslung des Denkens und des Vorstellens ist nicht nur das gemeinschaftliche Princip aller Spekulation als der methodischen, künstlichen, Philodoxie; sie ist auch zugleich die gemeinste unter allen Gemeinheiten des sogenannten gemeinen Menschenverstandes, und insoferne wirklich das Einzige bisher Allgemeingeltende in aller spekulativen sowohl als gemeinen Erkenntniß. Daß das Denken an sich selbst ein bloßes Vorstellen sey, darüber sind die Philosophen und die Nichtphilosophen auf dieselbe Weise einverstanden, wie einst die Astronomen und Nichtastronomen vor Copernikus über die Bewegung der Sonne um die Erde einverstanden waren. Es ist dieses der gemeinschaftliche Berührungspunkt der Spekulation überhaupt, und des gemeinen Verstandes, in welchem und durch welchen sich beyde gegenseitig mit ihrer ganzen Macht unterstützen.

Eben darum kann das Verdammungsurtheil, das über den rationalen Realismus ergeht, nicht anders als einhellig ausfallen; und es muß seinen Bekennern sowohl der gesunde Menschenverstand, als die philosophirende Vernunft überhaupt, und im Sinne von was immer für einem spekulativen Systeme abgesprochen werden. Auch ist dieses Urtheil bereits von den Sachwaltern und Worthaltern der verschiedensten unsrer mancherley Philosophieen so laut als möglich gefällt worden. Insbesondere haben die Stifter der Wis-

senschaftslehre, der apodiktischen Glaubenslehre, und der absoluten Alllehre sich in Person hierüber vernehmen lassen; und ihrem Urtheil ist der alte Ueberrest der Kantischen Schule durch seine Repräsentanten in der Jenaischen A. L. Z. beygetreten.

Das bisherige Schicksal des Aufsatzes No. 3. im III. Hefte dieser Beyträge, welcher die Unterscheidung des Denkens, als Denkens von dem Vorstellen auf ihr eigentliches Princip systematisch zurückführt, aber in keiner der mir bis jetzt bekannt gewordenen öffentlichen Beurtheilungen verstanden worden ist, veranlaßt mich, die Fortsetzung der im IV. Hefte angefangenen Phänomenologie noch so lange zurückzubehalten, bis es mir gelungen seyn wird, das Bedürfniß und die eigentliche Beschaffenheit jener Unterscheidung, vermittelst der Beschreibung der Resultate derselben, wenigstens insoweit sichtbar zu machen, daß Leser, welche weder Stifter noch befriedigte Anhänger irgend eines spekulativen Systemes sind, zum wiederholten Studium des Aufsatzes No. 3. Heft III. vorbereitet und bewogen werden dürften. Dieses ist die nächste Absicht von N. 1. des gegenwärtigen Heftes.

Der rationale Realismus beschuldiget die Metaphysik, oder die vorkantische Wissenschaft des Dinges an sich, daß dieselbe das Denken, als Denken mit dem Vorstellen verwechselt habe; — er beschuldiget die Transcendentalphilosophie, unter allen ihren Gestalten, daß sie das Vorstellen,

als solches, mit dem Denken verwechsle — und er beschuldiget die absolute Alllehre, oder das Schellingsche Identitätssystem, daß es jene beyden Verwechslungen vereinige, und in dieser Vereinigung geltend mache. Die Erörterung und den Beweis dieser Beschuldigungen liefert die Abhandlung N. 6. Entwurf einer populären Darstellung aller bisherigen mit der Verwechslung des Denkens und des Vorstellens behafteten Philosophie. Allein ich selber habe mich aller jener Verwechslungen, bis auf die der Alllehre eigenthümliche, schuldig gemacht; und insbesondere habe ich die Verwechslung des Vorstellens, als solchen, mit dem Denken, durch alle Stuffen derselben, als mündlicher Lehrer und als Schriftsteller befördern helfen. Wäre es mir nicht gelungen, indem ich neben dem Lehren das Lernen ununterbrochen fortsetzte, das Denken, als Denken, vom Vorstellen unterscheiden zu lernen: so würde ich auf der letzten Stuffe des Verwechselns des Vorstellens, als solchen, mit dem Denken, bis zu welcher ich Fichten gefolgt war, über kurz oder lang mit Schellingen haben einsehen müssen, daß die absolute Subjektivität und die absolute Objektivität im Grunde und dem Wesen nach Eines und ebendasselbe, nämlich die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven sind. Wäre es mir denn gleichwohl, wie ich hoffe, unmöglich gewesen, die Folgen dieser Einsicht zu ertragen: so hätte ich mich denn auch mit so manchen philosophischen Gläubi-

gen, und glaubenden Philosophen auf die Berichtigung und Ergänzung meines Wissens durch mein Glauben legen müssen. Die Rechenschaft über mein Systemwechseln (N. 2.) giebt über mein Fortschreiten durch die verschiedenen Stuffen jener Verwechslung bis zu jener Unterscheidung Auskunft.

Die konsequenteste Metaphysik, oder Verwechslung des Denkens, als Denkens, mit dem Vorstellen, ist der Spinozismus, als die absolute Objektivitätslehre; die konsequenteste Transcendentalphilosophie, oder Verwechslung des Vorstellens, als Vorstellens, mit dem Denken ist der Fichtismus, als die absolute Subjektivitätslehre; die konsequenteste Philodoxie oder Spekulation überhaupt, ist der Schellingsche Absolutismus oder die Alllehre, in welcher sich die Verwechslung des Vorstellens, als solchen, mit dem Denken, und des Denkens, als solchen, mit dem Vorstellen gegenseitig bis zur vollkommnen Mischung, Coalition, durchdringen; der transcendentale Idealismus und der metaphysische Realismus ihre Eigenthümlichkeiten ablegen, und an die Stelle von beyden ein Realismus, welcher absoluter Idealismus, und ein Idealismus, welcher absoluter Realismus ist, hervortritt. Die auffallendste Folge jener absoluten Verwechslung des Vorstellens und des Denkens ist die vollendete Verwechslung der Natur mit Gott, und Gottes mit der Natur in der absoluten Identität des Unendlichen und des Endli-

chen. Diese ist, in dem von Schelling herausgegebenen Gespräche Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge, Berlin b. Unger 1802. auf eine Weise dargestellt, mit welcher ich freylich in keinen Wetteifer der Kunst und der Geschicklichkeit mich einlassen kann, und will. Ich erkenne jenes Gespräch auch für ein Meisterstück des spekulativen Scharfsinnes, der, als solcher, von allem Tiefsinn entblößt ist, aber in seinen vollkommensten Aeußerungen zunächst an den Tiefsinn angränzt. Da ich es aber im Denken allerdings mit dem Verfasser aufnehmen zu können, und zu müssen, mir bewußt bin: so stelle ich ihm das Gespräch N. 3. entgegen, welches die Unterscheidung Gottes und der Natur in der Vereinigung von Beyden, als die auffallendste, und unmittelbarste Folge der Unterscheidung des Denkens als Denkens vom Vorstellen darstellt.

Das Manuskript für dieses Heft war bis auf N. 5. bereits nach dem Druckort abgegangen, als ich das dritte Stück des ersten Bandes von dem kritischen Journale der Philosophie zugleich mit dem zweyten und dritten des ersten Bandes der Neuen Zeitschrift für die spekulative Physik erhielt. In der Abhandlung: Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, verwahrt sich die Alllehre gegen den Vorwurf der Irreligiosität. Sogar das Christenthum „dessen Symbole" wie S. 16. versichert wird, „die Bestimmung zeigen, die

Identität Gottes mit der Welt in Bildern vorzustellen," muß daselbst der Allle̱hre, und „der neuen Religion" derselben, „die schon in einzelnen Offenbarungen" — z. B. in den Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern — „sich verkündet, Zurückführung auf das erste Mysterium des Christenthums, und Vollendung desselben ist, und in der Wiedergeburt der Natur zum Symbol der ewigen Einheit erkannt wird," das Wort zu reden. Nie wird der rationale Realismus weder an dem Christenthume noch an sich selber in dem Grade sich versündigen, daß er die Mysterien des Ersteren zu seinem Vortheil gegen die Allehre, oder irgend ein anderes System, ins Mittel rufe. Aber er protestirt gegen den Mißbrauch, den die Allehre von den Worten: Gott und Religion macht, und er protestirt nicht nur und nicht so viel im Namen des Sprachgebrauches, der das Wesen der Welt Natur, und nur den Urheber der Natur Gott nennt, sondern auch und vorzüglich im Namen der denkenden Vernunft, welche, indem sie die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, und des Unendlichen und des Endlichen, für absolut sich selbst widersprechend, für den erweislichsten Unsinn erklärt, und als solchen wirklich erweiset, jenen Sprachgebrauch rechtfertiget. „Nur ein gänzliches Mißkennen" so heißt es unter andern in der angeführten Abhandlung S. 14 und 15 „der Richtung unserer Philosophie kann daraus, daß wir die religiöse und sittliche

Beziehung, welche der Philosophie in den bisherigen Systemen gegeben wird, absolut verwerfen müssen, den Schluß ziehen, daß wir diese Beziehung überhaupt verwerfen. Es findet das gerade Gegentheil statt: weil wir eine Philosophie, die nicht in ihrem Princip schon Religion ist, auch nicht für Philosophie erkennen, verwerfen wir eine Erkenntniß des Absoluten, die aus der Philosophie nur als Resultat hervorgeht, die Gott nicht an sich, sondern in einer empirischen Beziehung denkt" u. s. w. Gott an sich ist und heißt in der Alllehre die absolute Identität des Unendlichen und des Endlichen, als absolute Identität — die Natur aber, die Erscheinung jener Identität, welche im Grunde und dem Wesen nach mit derselben schlechthin Eines und dasselbe ist. Wenn hingegen der rationale Realismus, nach vorangegangener Unterscheidung des Denkens, als solchen, von der Vorstellung, und nach der Zernichtung jener Concrescenz von Beyden, welche die sogenannte intellektuelle Anschauung ist, in der Anwendung des Denkens, als Denkens, zeigt, daß diese an sich selbst die Manifestation Gottes an der Natur, und diese das Wesen der Natur sey: so beweiset er auch, daß dieses Wesen so wenig Gott an sich, als Gott an sich dieses Wesen sey und seyn könne; er zeigt, daß Gott an sich schlechthin unbegreiflich, die Natur an sich, ohne Gott, schlechthin unmöglich, daß aber das Verhältniß Gottes zur Natur nicht nur erkennbar, son-

dern das Princip alles Erkennens und Seyns, und daß jenes Verhältniß, der Unterschied und Zusammenhang zwischen Natur und Gott, das Wesen der Natur und der Vernunft sey. Der rationale Realismus denkt also Gott eben so wenig in einer empirischen Beziehung, als er ihn in seinem Wesen an sich denkt, das in einem schlechthin unzugänglichen Lichte wohnt; er denkt Gott in der Manifestation desselben, welche, da sie die Anwendung des Denkens als Denkens an sich selber ist, nicht nur als Resultat aus dem rationalen Realismus hervorgeht, sondern im strengsten Sinne zugleich auch das Princip desselben ist. Einige vorläufige Erörterungen über das Verhältniß des rationalen Realismus zur Religion sind übrigens in dem Aufsatze N. 9. Ueber die Philosophie, welche schon in ihrem Princip Religion ist, enthalten.

Man objektivirt das Denken, wenn man dasselbe mit den Metaphysikern zum Vorstellen des Dinges an sich macht; man subjektivirt es, wenn man dasselbe mit den Transcendentalphilosophen zu einem Identificiren, oder eigentlicher, Indifferenziiren im Vorstellen macht, zu einem Wegsehen von der Differenz, welches ein Hinsehen auf die Indifferenz ist, zum Abstrahiren und Reflektiren im Bewußtwerden. Man objektivirt endlich wieder dieses subjektivirte Denken, dieses Indifferenziiren, indem

man mit der absoluten Alllehre in der sogenann-
ten intellektuellen Anschauung der absoluten
Identität des Subjektiven und Objektiven, sich un-
mittelbar das besagte Indifferenziiren als unbe-
dingt vorstellt; folglich nicht nur von der Diffe-
renz, sondern sogar von dem Wegsehen von
derselben, als solchem, wegsieht, und nur
auf das Hinsehen auf die Indifferenz,
als Hinsehen, hinsieht; wodurch die Indif-
ferenz als unbedingt von aller Differenz er-
scheint, und absolute Identität scheint. In-
dem nun, in diesem Scheine, das subjektive In-
differenziiren objektiv, und dieses objektive Indifferen-
ziiren subjektiv ist: so ist dasselbe allerdings an sich
keines von Beyden, sondern das Einerley als
solches von Beyden. Dieses Einerley, das Schel-
lingsche Urwesen, und Unwesen, ist also an
sich nichts als das mit dem Denken verwechselte Vor-
stellen, inwiefern dieses zugleich das mit dem Vorstellen
verwechselte Denken ist, und die Vorstellung dieser
Coalition der Verwechslung, dieses Einerleys,
und zwar die bloße, die gedankenlose Vorstel-
lung davon, ist seine intellektuelle Anschau-
ung, sein göttliches Wissen!! Nur in jener
Vorstellung, und nur durch die Gedanken-
losigkeit derselben ist jene Coalition, und nur
durch jene Coalition ist diese Vorstellung mög-
lich. Nichts desto weniger hat das kritische Jour-
nal der Philosophie, im ersten Stücke des
zweyten Bandes, die Kantische, Jacobi-

sche und Fichtische Philosophie, unter dem gemeinschaftlichen Prädikate der Reflexionsphilosophie der Subjektivität, aus dem Standpunkte der Alllehre charakterisirt. Es ist unläugbar, daß diesen drey Philosophieen, inwieferne sie das Wissen als solches nicht über das Vorstellen hinausgehen lassen, jenes Prädikat zukommen müsse. Aber, Quis tulerit Gracchos de seditione querentes! In den Briefen an Jacobi N. 4. hoffe ich unter andern auch die, sich hinter sich selbst verbergende, bloße Subjektivität der Schellingschen Alllehre auffallend sichtbar gemacht zu haben. Es soll aber auch nicht weniger aus diesen Briefen erhellen, daß der durch die Philosophie meines Freundes behauptete Glaube von allem, was in der Transcendentalphilosophie unter diesem Namen postulirt oder deducirt wird, wesentlich verschieden sey, und daß derselbe nur mit dem Wissen im rationalen Realismus verglichen werden könne, während die Gottheit sowohl in Kants Postulate der praktischen Vernunft, als in Fichtes Deduktion der moralischen Weltordnung, an sich selbst nichts anderes bedeuten könne, als dasselbe, was auch in der Alllehre das göttliche Princip ist und heißt.

Während die, von der Kantischen Schule ausgegangenen, hyperkritischen Spekulanten in der Fichteschen Schule alles Empirische im Wissen auf das Transcendentale, und in der Schellingschen Schule das transcendentale Wissen auf das Absolute zurückführen: halten sich die in der Kantischen

Schule zurückgebliebenen Schüler um desto ängstlicher, und fester, an die durch Empfindung bedingte objektive Realität ihres Wissens, in welchem allerdings der Geist des Kantischen Criticismus besteht, der sich selbst für keinen andern transcendentalen Idealismus als für denjenigen erklärt, der empirischer Realismus ist. Je mehr sie aber diese empirisch bedingte Transcendentalität festhalten, destomehr vergessen Sie, vermuthlich vor Angst dieselbe zu verlieren, daß sie empirisch bedingt sey; und lassen sich die bekannten transcendentalen Formen des Erkenntnißvermögens als ein für sich und durch sich bestehendes Urwahres, bald in der innern Erfahrung, bald im ursprünglichen Vorstellen, bald im urtheilenden Bewußtseyn, bald gar im gesunden Menschenverstande schlechthin gegeben seyn, während sie nicht ahnen, daß Fichte nichts Anderes Selbstmachen lehrt, als was sie sich Gegeben seyn lassen, und daß sie sich nichts anderes gegeben seyn lassen, als was der Ichlehrer selbst macht, und während sie jeden Versuch eines jeden Anderen, über das Bedingtseyn durch Empirie hinauszugehen, mit dem Schimpfnamen des Transcendenten abfertigen. Dieses Verfahren ist ganz besonders an dem Bestreben der kritischphilosophischen Recensenten der Jenaischen A. L. Z. sichtbar, welche, seitdem ihr philosophisches Tribunal von jedem nicht-kantisch-kritischen Beysitzer gesäubert ist, um so eifriger bemüht sind, die Lehren ihres Codex

dem gemeinen Menschenverstande in den Mund zu legen, und ihren Criticismus durch die unter der grösseren Menge des gelehrten Publikums zur Zeit herrschende Vorstellungsart zu erläutern und zu bestätigen. Man kennt das Schicksal der Leibnitzisch-wolfischen Philosophie, welche in dem Verhältniß ihrer Fortpflanzung und Ausbreitung immer unkenntlicher und unbekannter geworden ist. Es liegt der Philosophie überhaupt zu viel daran, daß der Criticismus weder unbekannt, noch verkannt, und daß derselbe insbesondere nicht etwa durch die Recensenten jener gelehrten Zeitung in Vergessenheit gebracht werde. In dieser Rücksicht dürfte demselben durch den Aufsatz N. 5. kein ganz überflüssiger Dienst geleistet seyn, an welchem wenigstens die ältern Anhänger des Criticismus ihren ehemaligen Mitschüler wieder finden werden.

Der praktische Vernunftglaube, welcher, als ihn der Kantische, durch empirische Realität so kräftig unterstützte, Idealismus zuerst postulirte, eine so schnelle und weitverbreitete Aufnahme gefunden hatte, verlohr bald darauf, nachdem Fichte jene empirische Realität in die Praktische umschuf, und die moralische Weltordnung aus derselben deducirte, so viel von seinem Ansehen, daß es kaum der Schellingschen Alllehre, und der Critik des critischen Journals (2n Bandes 1s St.) bedurft hätte, um den Vernunftglauben in Eine Classe mit dem Köhlerglauben herunterkommen zu lassen. Soll derselbe nun wieder einmal zu Ehren und Ansehen

gelangen; so ist dieses auf keinem andern Wege möglich, als den Herr Bouterweck in seiner Apodiktik eingeschlagen hat, und den er nun in seinem Neuen Musäum (1s Heft) für ein größeres Publikum gangbar zu machen bemüht ist. Es war allerdings ein glücklicher Einfall, den Vernunftglauben mit dem Wissen des Nichtwissens der Vernunft, oder mit dem sich über alles Nichtempirische erstreckenden Skepticismus, als der herrschenden Denkart des gebildeten Publikums, in Coalition treten zu lassen, diesen Skepticismus unmittelbar an die Logik anzuknüpfen, und dadurch dem praktischen Realismus eine ohne alle Vergleichung haltbarere Stütze zu geben, als derselbe weder durch den Fichteschen noch durch den Kantischen Idealismus in einem Zeitalter erhalten kann, welches die Lust zum Idealen auf so mannigfaltige Art gebüßt, und nun wohl eingebüßt hat. Insbesondere hat die Bouterwecksche Coalition des theoretischen Skepticismus mit dem praktischen Realismus den auffallendsten Vorzug an Evidenz vor der Fichteschen Coalition des theoretischen Idealismus mit dem praktischen Realismus. Denn während dieser Idealismus mit dogmatischer Anmaßung die Wahrheit des an sich Objektiven läugnet, schränkt sich jener Skeptizismus auf das bescheidenere Läugnen der bloßen Gewißheit davon im Wissen und fürs Wissen ein; und indem der Erstere das Glauben des Nichtsubjektiven Absoluten aus dem Wissen des Absolutsubjektiven, oder

Subjektivabsoluten mit vieler Vernunftquälerey heraus subtilisirt, leitet der letztere jenen Glauben (nach einmal feststehendem Wissen des Nichtwissens) aus der Urquelle desselben, dem wirklichen Leben ab, das ohne Glauben nicht bestehen kann, und das noch keiner der Lebendigen in Zweifel gezogen hat. Allein so unstreitig die Bouterwecksche Coalitionslehre über jene Beyden Aeltern die Oberhand gewinnen müßte, so wenig kann es dieselbe mit der Neuesten Schellingschen aufnehmen, welche durch eine absolute Coalition allem bisherigen Relativen ein Ende macht, als absolutes Identitätssystem alle Gegensätze der theoretischen und der praktischen, der idealen und der realen, der skeptischen und dogmatischen Erkenntniß schlechthin aufhebt, und durch das absolute Wissen der absoluten Identität des Unendlichen und des Endlichen die absolute Vernunftwidrigkeit des wissenden Nichtwissens und wollenden Glaubens des Unterschiedes zwischen Gott und Natur nicht weniger, als der metaphysischen Erkenntniß desselben demonstrirt. Uebrigens haben die Rücksichten, welche Herr Bouterweck in seinem neuen Musäum auf den rationalen Realismus nimmt, und durch welche derselbe die Rücksichten dieser Beyträge auf seine Apodiktik erwiedert, die Abhandlung N. 7. über die apodiktische Glaubenslehre veranlaßt.

Hier nur noch ein paar Worte über den praktischen Realismus überhaupt. So heißt der

Kunstgriff, zu welchem die Spekulation, als sie sich endlich selber für bloße Subjektivitätslehre mehr oder weniger ausdrücklich erkennen mußte, ihre Zuflucht zu nehmen genöthiget war, um durch Subjektivität über die Subjektivität hinauszugehen. Da dieses Wissend und fürs Wissen unmöglich ist: so kann es nur Nichtwissend, und fürs Nichtwissen möglich seyn. Da die Spekulation, oder das reine Wissen ein subjektives Thun, das im Denken und Anschauen besteht, und insoferne theoretisch heißt, geworden ist: so fiel das Glauben, das ein Nichtwissen ist, dem Subjektiven Thun, das ebenfalls ein Nichtwissen, und ein Nichtdenken und Nichtanschauen ist, und insoferne praktisch heißt, dem Wollen anheim. Die Spekulation, welche, da sie als Metaphysik den bloßen Glauben an den Unterschied zwischen Gott und Natur zu einem Wissen zu erheben versuchte, mit sich selbst in Skepticismus und Dogmatismus, und als Dogmatismus in Theismus und Atheismus zerfiel, gelangte als Transcendentalphilosophie zum Wissen des Nichtwissens jenes Unterschiedes. Nun war nicht mehr das Glauben auf ein Wissen, sondern das Nichtwissen auf ein Glauben zurückzuführen. Ungeachtet endlich die Spekulation, als solche, weder selber glauben, noch das Glauben erzeugen kann: so macht sie doch als Wissen des Nichtwissens, daß Gott ist, dem Glauben Platz, der sich schon von selber einfindet, wenn man aus dem Zustande der Spekulation, der doch nun

nur Zustand eines negativen Unglaubens geworden ist, in den Zustand der Nichtspekulation, des gesunden Menschenverstandes, und der Praxis im wirklichen Leben übergeht, wo dann das reine Wollen des guten Willens, die praktische Selbstachtung, und die absolute Würde der reinen Menschheit, die Selbsterhebung des Subjektiven über alles Objektive, handelt als ob Gott wäre. Die Ungereimtheit der praktischen realen Erkenntniß und der praktischerkennbaren Realität wird N. 8. beleuchtet.

Das sechste Heft dieser Beyträge wird außer der Fortsetzung von N. 1. und N. 8. unter andern auch Revisionen der öffentlichen Beurtheilungen des rationalen Realismus, und eine Uebersicht der in den zwey ersten Jahren dieses Jahrhunderts erschienenen philosophischen Schriften enthalten, wobey weder die Wahrheit des rat. Realismus, noch die Bekanntschaft mit demselben vorausgesetzt werden soll. Kiel den 13 Jenner 1802.

N. I.

Populäre Darstellung des rationalen Realismus.

1) Die Vernunft, als Vernunft gebraucht, ist das Vermögen, das Wahre, als Wahr, und das Nichtwahre, als Nichtwahr zu erkennen.

2) Es giebt ein Fürwahrhalten des Nichtwahren, folglich ein Verwechseln des Wahren mit dem Nichtwahren, nichtwahre Erkenntniß, Irrthum.

3) Dieses ist eben so wenig ohne, als durch Vernunft möglich, und kann also nur in solchen Subjekten statt finden, denen zwar Vernunft, als ein Charakter ihrer Gattung, zu Theil geworden ist, welche aber, als Individuen, so oft sie das Nichtwahre

für Wahr halten, die Vernunft nicht als Vernunft gebrauchen.

4) Weil es Irrthum giebt: so muß es auch ein Wahres geben, welches sich mit dem Nichtwahren verwechseln läßt; und weil die Vernunft, als Vernunft gebraucht, nur das Wahre, als Wahr, und das Nichtwahre als Nichtwahr, erkennen kann: so muß es auch noch ein Wahres geben, das sich mit dem Nichtwahren nicht verwechseln läßt.

5) Das Wahre, welches sich mit dem Nichtwahren verwechseln läßt, kann, inwieferne es an sich selbst wahr ist, nur durch dasjenige wahr seyn, was sich mit dem Nichtwahren keineswegs verwechseln läßt, was daher schlechterdings nur durch sich selber wahr, die Quelle alles Wahren, das Urwahre seyn muß.

6) Die Verwechslung des Wahren mit dem Nichtwahren, oder der Mißbrauch der Vernunft, ist also nur dadurch möglich, daß das Urwahre am Wahren, und das Wahre durchs Urwahre nicht erkannt wird.

7) Die Erkenntniß des Wahren, als Wahren, und des Nichtwahren, als Nichtwahren, oder der Gebrauch der Vernunft, als Vernunft, ist also nur dadurch möglich, daß das Urwahre am Wahren und das Wahre durchs Urwahre erkannt wird.

8) Die reine, wahre, durch sich selbst bewährte und vergewisserte, Vernunft ist also das Vermögen, das Urwahre am Wahren, und das Wahre durchs Urwahre zu erkennen. Nur in dieser

Eigenschaft wird die Vernunft, als Vernunft, gebraucht, ist sie über allen Mißbrauch erhaben, das untrügliche Licht der Wahrheit.

9) Die nicht als Vernunft gebrauchte, die gemißbrauchte, Vernunft ist nur der Schein der Vernunft, welcher sich aber in jedem Fürwahrhalten ohne Ausnahme und unausbleiblich einfinden muß, bey welchem nicht das Urwahre am Wahren, und das Wahre durchs Urwahre erkannt wird.

10) Die Vernunft, als Vernunft gebraucht, ist von dem Wahren und dem Urwahren, und beydes ist von ihr schlechthin unzertrennlich. Sie hat mit dem Wahren nur Eine und dieselbe Quelle, nämlich im Urwahren; und ist an sich selbst nichts als die Aeußerung (Offenbarung, Manifestation) des Urwahren am Wahren und des Wahren durchs Urwahre.

11) Für die Vernunft an sich selber kann es durchaus kein Nichtwahres geben. Aber dieses findet sich für die, im menschlichen Bewußtseyn angewendete, Vernunft, durch die Endlichkeit, oder was dasselbe heißt, die Sinnlichkeit jenes Bewußtseyns unvermeidlich ein; und ist der, von den Schranken desselben unzertrennliche, Schein, welcher aber durch den Gebrauch der Vernunft für das, was er ist — für Schein, für das Nichtwahre erkannt, nicht täuschen kann.

12) Das endliche Bewußtseyn, als solches, ist und heißt das Vorstellen, und das in demselben, und durch dasselbe, Vorgestellte — die Erschei-

nung. In dieser ist der, im endlichen Bewußtseyn, als solchem, unvertilgbare Schein in seiner Unvertilgbarkeit, dem Wahren unterworfen, und daher keineswegs bloßer Schein.

13) Das endliche Bewußtseyn ist entweder ein bloßes Vorstellen, und insoferne ein vernunftloses, ein thierisches, Bewußtseyn; oder es ist ein Vorstellen, worin das Denken angewendet wird, und insoferne ein vernünftiges, ein menschliches Bewußtseyn.

14) Das Objekt des, vom Denken entblößten, Vorstellens oder des vernunftlosen Bewußtseyns, die Erscheinung, als solche, ist an sich selbst eine Mischung (Coalition, Concreszenz) des Subjektiven und Objektiven, welche zwar, als Erscheinung, nicht bloßer Schein, sondern dem Wahren unterworfen, Gesetzlich, ist, woran aber das Wahre, als solches, dem thierischen Bewußtseyn, als solchem, schlechterdings verborgen ist und bleibt. Das Thier hat nur bloßen Genuß, und keine Erkenntniß vom Wahren, und die sogenannte thierische, oder sinnliche, Erkenntniß (ein bloßes Analogon der eigentlichen, oder wahren, Erkenntniß) ist eben so wenig der erkannten Wahrheit, als des eigentlichen Irrthums, fähig.

15) Nur mit dem Denken findet sich, im menschlichen Bewußtseyn, das Objekt, das nicht bloße Erscheinung ist, das an sich selbst Objektive, das Wahre, ein; dessen eigenthümlichen Charaktere die von der Wirklichkeit, als

solcher, verschiedene, aber von derselben unzertrennliche Möglichkeit, als solche, dann, die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, als solche, das an sich Subsistirende, die Ursache, und der Grund sind; in deren Bewußtseyn der Charakter der Erkenntniß, als des vernünftigen Bewußtseyns, besteht, und welche in dem, auf die bloße Erscheinung beschränkten, Thiere durchaus nicht zum Bewußtseyn gelangen.

16) Wird in dem Bewußtseyn eines menschlichen Individuums das Denken nicht als Denken angewendet (die Vernunft nicht als Vernunft gebraucht): so wird das Denken, das im menschlichen Bewußtseyn nie ohne Vorstellen seyn kann, mit dem Vorstellen verwechselt, und sonach auch das Wahre in seinen Charakteren, nämlich der Möglichkeit, Wirklichkeit u. s. w. (S. §. 15.) mit der Erscheinuug vermengt, und es entsteht dadurch der Schein des Wahren, das irrige Fürwahrhalten.

17) Vermittelst dieses Verwechselns und Vermengens (Verworrenheit der Erkenntniß) wird in der gemeinen Erkenntniß, welche sich als die insgemein übliche, gewohnte, herrschende Vorstellungsart den Menschenverstand, oder auch den gemeinen, natürlichen, gesunden Verstand nennet, das an sich Objektive mit seinen Charakteren der Möglichkeit u. s. w. (S. §. 15.) in den Erscheinungen selber vorausgesetzt, gesucht, und gefunden.

18) Vermittelst eben desselben Verwechselns und Vermengens wird in den auf das Ergründen ausgehenden, den Urgrund aufsuchenden, und insoferne zu philosophiren meynenden Individuen — das Allergemeinste an dem mit der Erscheinung vermengten Wahren, und dem mit dem Vorstellen verwechselten Denken, folglich der allgemeinste und höchste Schein, der eigentliche Urschein, für den Urgrund und das Urwahre angesehen, und in einer angeblichen Philosophie als reiner Vernunftwissenschaft, welche aber an sich wahre Philodoxie, leere Spekulation, bloßes Scheinwissen, und nur auf ungemeine Weise gemeine Erkenntniß ist, geltend gemacht.

19) Jener allergemeinste Schein, der, inwieferne er für den wahren Charakter der Wahrheit selber gehalten wird, das eigentlichste πρωτον ψευδος ist, ist die Identität des Subjektiven und Objektiven, und macht diejenige Vorstellungsart von der Wahrheit aus, über welche die spekulative Philodoxie in allen ihren Systemen mit der populären Erkenntniß des angeblich gesunden Menschenverstandes einverstanden ist.

20) Klar, aber undeutlich ausgesprochen, liegt die Identität des Subjektiven und Objektiven dem Systeme des Criticismus, welcher empirischer Realismus und transcendentaler Idealismus zugleich ist — zum Grunde. Deutlicher ausgesprochen — dem jene Identität in der abso-

luten Subjektivität aufsuchenden, Fichteschen, rein transcendentalen Idealismus — und dem jene Identität in der absoluten Objektivität aufsuchenden, Spinozistischen, reinen Realismus — am deutlichsten und ausgesprochensten — im Schellingschen absoluten Identitätssystem, welches diesen Realismus mit jenem Idealismus schlechthin vereiniget, und die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven ausdrücklich für die reine Wahrheit an sich selbst erklärt und, als solche, geltend macht.

21) Wird hingegen in dem Bewußtseyn eines auf das Ergründen ausgehenden menschlichen Individuums, das Denken, als Denken, angewendet (die Vernunft, als Vernunft, gebraucht): so scheidet sich das Denken, welches als in seinem Bewußtseyn angewendet, durch das Vorstellen bedingt ist, als Denken in der Anwendung, vom Vorstellen als solchem ab, und tritt vermittelst der Abscheidung der Erscheinung von dem an sich Wahren, als die Zurückführung des Wahren auf das Urwahre, als wahre Erkenntniß ins Bewußtseyn; wobey der Schein jener angeblichen Identität aufgehoben, und die Erscheinung für das, was sie ist, für nicht Grund, nicht Ursache, nicht das an sich Wahre, sondern für die, dem Grunde, der Ursache, dem an sich Wahren, unterworfene Bedingung der Manifestation des Urwahren am Wahren und des Wahren durchs Ur-

wahre, in einem endlichen, und insoferne bedingten Bewußtseyn erkannt wird.

22) Die Wahrheit der menschlichen Erkenntniß als Wahrheit besteht eben so wenig in einer absoluten als in einer relativen Identität des Subjektiven und Objektiven, sondern nur in derjenigen Uebereinstimmung, welche durch das Denken, als Denken in der Anwendung, im Bewußtseyn vermittelst der Abscheidung des Subjektiven vom Objektiven und der Unterwerfung des Erstern unter das Letztere bewirkt wird.

23) Dagegen besteht die Nichtwahrheit, die Falschheit der menschlichen Erkenntniß (der Spekulativen wie der Gemeinen), der Irrthum überhaupt, in derjenigen Uebereinstimmung des Subjektiven und Objektiven, welche durch das, als bloßes Vorstellen gebrauchte, folglich verkannte, Denken (das an sich selbst wahres Nichtdenken ist), vermittelst der Identifikation, oder eigentlicher Coagulation, Concreszenz, Mischung, Verwirrung des Subjektiven und Objektiven bewirkt wird.

24) Je ausdrücklicher die Philodoxie das Denken, als solches, mit dem Vorstellen verwechselt, und folglich die Wahrheit, als solche, im Schein, als solchem, sucht und findet: desto ausdrücklicher objicirt dieselbe das Subjektive, und subjicirt das Objektive, und endigt damit, daß sie das an sich Wahre für das Subjekt-Objekt erklärt.

25) Die Objektivität, welche nichts an sich

selbst, und die nur für das Subjekt ist, ist die Relative, und, als solche, die Objektivität des Vorgestellten, als Vorgestellten, die Erscheinung, die Objektivität, die kein Gedachtes, als solches, ist. Die Objektivität, welche nicht bloß für das Subjekt, sondern an sich selber ist, und welcher alle Subjektivität schlechthin subjicirt ist, ist die Absolute, und Wahre, die Objektivität des Gedachten, als solchen.

26) Das absolute Objekt ist, als Objekt, das absolute Etwas, keineswegs aber die Absolutheit an sich, oder das ursprüngliche und schlechthin Absolute, welches über dem Objekte, und wodurch das Objekt ist, das also auch eben so wenig selber Objekt, als Subjekt, am allerwenigsten aber die Identität von Beyden ist.

27) Ungeachtet aber das ursprüngliche und schlechthin Absolute an sich selber nicht das Objekt, als solches, ist: so manifestirt es sich gleichwohl nur an demselben und vermittelst desselben, und zwar dadurch, daß es dasselbe, indem es ihm alles Veränderliche, als solches, unterwirft (subjicirt) als das Unveränderliche am Veränderlichen, und das Allgemeine am Besondern und Individuellen heraushebt (objicirt).

28) Diese Funktion des an sich Absoluten ist das Denken, als Denken in seiner Anwendung überhaupt. Uberhaupt, sage ich, nämlich nicht blos in seiner Anwendung, als solcher im menschlichen Bewußtseyn, sondern

allenthalben in der ganzen Natur, welche nur dadurch etwas an sich selbst Wahres ist, daß sich an ihren Veränderungen durch Erhebung des Objektiven über das Subjektive, des Unveränderlichen über das Veränderliche, des Allgemeinen über das Besondere und Individuelle, und des Zweckmäßigen über das Zwecklose das angewendete Denken, als Denken wirksam bezeigt. Das in diesem Denken, und durch dasselbe, an der Natur sich wirksam bezeigende, an sich selbst Absolute ist die Unendliche Intelligenz und als solche Gott, das Urwesen, das Wesen der Wesen, geoffenbaret am Wesen der Dinge, das Urwahre in seiner Manifestation am Wahren.

29) So wenig das bloße vorstellende Subjekt, als solches, eine Intelligenz ist: so wenig ist das bloße vorgestellte Objekt, als vorgestelltes (die Erscheinung), die wahre Natur, wie sie an sich selbst ist. Ein vorstellendes Subjekt hingegen, in dessen Bewußtseyn das Denken angewendet ist, ist eine zur Natur gehörige, endliche Intelligenz, und das Vorgestellte, inwieferne das Denken, als Denken auf dasselbe angewendet ist, ist die Natur, wie sie an sich selbst ist, das Wesen der Dinge. Das Urwesen manifestirt sich an jenem Vorgestellten in dem darauf angewendeten Denken und durch dasselbe, als die übernatürliche, unendliche, göttliche Intelligenz, deren Manifestation überhaupt, die Vernunft an sich selber, und deren Manifestation im

menschlichen Bewußtseyn, die wahre, durch sich selbst bewährte und vergewisserte, menschliche Vernunft ist.

30) Das Denken äußert sich im menschlichen Bewußtseyn (A) an der vernünftigen Erkenntniß der Quantität durch die Zurückführung des Quantums, als eines Vielen auf die Einheit, als solche in diesem Vielen, d. h. durchs Berechnen;

B) An der vernünftigen Erkenntniß der Qualität durch Zurückführung derselben, als Folge auf den Grund, und als Wirkung auf die Ursache;

C) An der vernünftigen Erkenntniß des Handelns durch Zurückführung desselben auf seinen Grund in der Erkenntniß, d. h. auf Absicht und Zweck;

D) An der ganzen lebendigen und leblosen Natur, sowohl auf unsrer Erde als im ganzen Weltgebäude, so weit sich in der Zweckmäßigkeit und dem Berechneten daran, das Gedachtseyn als solches, ankündigt.

31) Allein in keiner dieser Aeußerungen ist das Denken ein, in unserm Bewußtseyn, durch sich selbst bewährtes und vergewissertes Denken, in keiner ist es ergründende und ergründete Erkenntniß, von allem bloßen Meynen gereinigtes Wissen, als in wieferne dabey die quan-

titative Einheit auf die Absolute,*) die Gründe auf den Urgrund, die Ursachen auf das Urwesen, die Zwecke auf den Endzweck, mit einem Worte Alles auf das Eine zurückgeführt wird, worin und wodurch es Berechnet, Begründet, Bewirkt, Beabsichtigt ist.

32) Das Berechnete, Begründete, Bewirkte, Beabsichtigte, als solches, ist das Unveränderliche als solches am Veränderlichen, das Allgemeine am Besondern und Einzelnen, das Nothwendige am Zufälligen, das Wahre am Scheinbaren, mit einem Worte, die Natur. Das Berechnende, Begründende, Bewirkende, Beabsichtigende, als solches, das sich an der Natur im Denken, als Denken, offenbart, ist Gott, als das Urwesen, und das Urwahre, dessen Offenbarung der Urgrund und Endzweck der Natur, und das Prius κατ' ἐξοχην, das Princip alles Seyns und Erkennens, und das Wesen der reinen Vernunft ist.

33) Das Bewußtseyn, daß das Denken, als Denken in seiner Anwendung, die Vernunft, als Vernunft gebraucht, die Offenbarung Gottes an der Natur, oder die Manifestation des Urwahren am Wahren und des Wahren durchs Urwahre sey, ist die Erkenntniß

---

*) Z. B. Im Einmal Eins ist — ewig — Eins. — Die drey Winkel des Dreyecks sind schlechthin und Ewig Eins mit zwey rechten Winkeln.

κατ' ἐξοχην, die ergründende und ergründete Erkenntniß, die philosophische, als solche, aber auch die wahrhaft natürliche, Erkenntniß, das reine Wissen, die Vernunftwissenschaft als solche, der rationale Realismus.

34) Die Erkenntniß Gottes in seiner Manifestation an der Natur, und das dieser Erkenntniß angemessene Thun und Lassen — folglich die Manifestation Gottes an der Natur durch unser Wissen und Wollen ist der Endzweck des Menschen, inwieferne er wahrer Mensch ist. Gleichwie sein Erkennen nur dadurch reinvernünftig, philosophisch, ist und seyn kann, daß dasselbe Gott in seiner Manifestation an der Natur, als den Urgrund, erkennt: so kann auch sein Handeln nur dadurch reinvernünftig, moralisch, seyn, daß dasselbe die Manifestation Gottes an der Natur zum Endzweck hat.

35) Inwieferne in dem Bewußtseyn eines aufs Ergründen ausgehenden Individuums das Denken als solches nicht durch das Denken vom Vorstellen, als solchem, abgeschieden, folglich das Denken, concrescirt mit dem Vorstellen, und daher ein bloßes Scheindenken angewendet wird, herrscht die Subjektivität, als solche, im Bewußtseyn, und das Denken erscheint in diesem Bewußtseyn, als bloße Aeußerung der Subjektivität, das Denken wird zu dem, was es als Scheindenken in der That ist, von dem Subjekte zu einem Subjektiven Thun gemacht, die mit der Erscheinung verwechselte Objektivität wird als Objektivität an

sich aufgehoben, und dadurch die Manifestation des Wahren durchs Urwahre, und des Urwahren am Wahren in einem solchen Bewußtseyn schlechthin unmöglich.

36) In dem Verhältnisse, als das Denken in der Spekulation ausdrücklicher subjektivisirt, und für subjektives Thun angesehen wurde, wurde auch die Objektivität an sich ausdrücklicher durch die Spekulation aufgehoben. Der Kantischen Critik ist die reale Objektivität, welche sie, als solche, gelten läßt, theils die bloße Form des subjektiven Thuns, welches ihr das Denken ist und heißt, theils die bloße Materie für die subjektive Receptivität, welche ihr die Empfindung ist und heißt. Das an sich Objektive wird von ihr unter dem Namen des Dinges an sich für problematisch, für = x erklärt. Durch die Wissenschaftslehre hingegen wird das an sich Objektive fürs Wissen und durch dasselbe, aber nur in der sogenannten theoretischen Rücksicht — durch das absolute Identitätssystem aber wird sie in ihrem Unterschied von der Subjektivität und mit demselben schlechthin aufgehoben: folglich für 1 — 1 = 0 erklärt.

37) Inwieferne im Bewußtseyn eines auf das Ergründen ausgehenden Individuums das Denken, als solches, durchs Denken vom Vorstellen, als solchem, abgeschieden, folglich die Concrescenz des Denkens mit dem Vorstellen, das Scheindenken aufgehoben, und das Denken als Denken angewen-

det wird, verschwindet mit dem, in der Identität des Subjektiven und Objektiven bestehenden, Urschein, der davon unzertrennliche Wahn der Subjektivität des Denkens; und die Objektivität herrscht über die Subjektivität in dem Bewußtseyn, welches durchs Denken, als Denken, über die Erscheinung zur Objektivität an sich, die nichts als das schlechthin Absolute über sich hat, folglich zur Manifestation des Urwahren am Wahren erhoben wird. Der Mensch gelangt zur Erkenntniß κατ' εξοχην, zum reinen Wissen.

38) Die Anwendung des Denkens, als Denkens in einem individuellen, sinnlichen, endlichen Bewußtseyn ist durch das Vorstellen bedingt. (nicht begründet). Daher ist auch die Erkenntniß κατ' εξοχην, oder das reine Wissen, als solches an einem individuellen, sinnlichen, endlichen Bewußtseyn, als solchem, nur vermittelst gewisser Vorstellungen und Gedankenzeichen möglich, welche durch das Denken in der Anwendung bestimmt sind, und durch welche sich die, in jener Erkenntniß enthaltene, Anwendung des Denkens, als Denkens im sinnlichen Bewußtseyn ausspricht — sinnlich darstellt. Die Darstellung des reinen Wissens vermittelst seines, auf diese Weise ausgedrückten, Inhalts ist die Darstellung der Analysis des Denkens, als Denkens in seiner Anwendung. (Siehe N. 3 des Dritten Heftes dieser Beyträge.)

39) Das sich, vermittelst jener Analysis darstel-

lende, reine Wissen scheidet die Manifestation des Urwahren am Wahren, als das, Allem, was wahrhaftig ist, nicht blos scheint, schlechthin gemeine, das absolut Allgemeine, als solches, von dem Besondern und Einzelnen, folglich auch dem, nur den Individuen — d. h. nur Comparativ, relativ, subjektiv allgemeinen ab, und erkennt in diesem Letztern nur den Gegenstand des bloßen Meynens und Glaubens und empirischen Wissens — im Erstern allein den Gegenstand des reinen Wissens.

40) Dadurch, daß im reinen Wissen durch die Abscheidung des Denkens, als Denkens, vom Vorstellen, als Vorstellen, das Intellektuelle, als solches, von dem Empirischen, als solchem, wahrhaft geschieden ist, ist auch in dem Intellektuellen, als solchem, die Identität des wahren Erkennens und des wahren Seyns, des Gedachten, als solchen, und der Objektivität, als solcher, folglich die, allein nicht sinnlose, die wahre, Identität des Idealen und Realen gefunden; die angebliche aber, an sich selbst hingegen nur in der Vermischung (Coalition, Concrescenz) des Subjektiven und Objektiven, oder was dasselbe heißt, des Empirischen und Intellektuellen bestehende Identität eines Idealen, in welchem das Empirische intellektuirt, und eines Realen, in welchem das Intellektuelle sensificirt, und eben darum auch das Unendliche mit dem Endlichen identificirt ist, in ihrer ganzen Blöße enthüllt.

41) Für das reine Wissen, als die lautere

Erkenntniß des Wahren, als solchen, des an sich Wahren, ist das bloße endliche, subjektive, veränderliche, sinnliche, individuelle Seyn, dasjenige, welches ein So- oder Anders-seyn, ein Dort- oder Da-seyn, ein Itzt- oder Nicht-itzt-seyn ist, durchaus kein an sich wahres Seyn, kein Seyn weder der Möglichkeit an sich, noch der davon unzertrennlichen Wirklichkeit an sich, noch der durch Möglichkeit bestimmten Wirklichkeit an sich — sondern das Seyn als solches in der bloßen Vorstellung und Erscheinung; ein Seyn, das nicht an sich, sondern nur für endliche und veränderliche Subjekte, als für solche, folglich auch für uns nur darum itzt oder nicht itzt, da, oder dort, So oder Anders ist, weil wir selbst nur itzt, oder nicht itzt, da oder dort, So oder Anders sind — mit einem Worte! das Seyn der Subjektivität, und die Subjektivität des Seyns — die Endlichkeit, durch welche unser Bewußtseyn sinnlich, und die Sinnlichkeit, durch welche das Seyn für unser Bewußtseyn endlich ist.

42. Fürs reine Wissen, und im wahren Seyn, wie es an sich selber, und bey Gott, und in der Vernunft ist, ist alles Subjektive, durchs Objektive, alles Veränderliche durchs Unveränderliche, alles Individuelle durchs Allgemeine, alles Endliche durchs Unendliche durchgängig bestimmt, giebt es also nichts an sich selbst Subjektives, Veränder-

liches, Individuelles, Endliches. Alles ist auf die Manifestation des Urwahren am Wahren berechnet, und die Subjektivität, Veränderlichkeit, Individualität, und Endlichkeit ist nur als die auf jene Manifestation, und durch dieselbe berechnete Bedingung derselben fürs endliche Bewußtseyn ein Wahres an sich selber.

43) Die Manifestation Gottes an der Natur, als das Denken als Denken in der Anwendung als solcher, ist die Wahrheit an sich selber, das Verhältniß alles wahren Verhaltens, das Verhältniß Gottes zur Natur, das Urverhältniß (Ratio omnis Rationati).

44) Lediglich in dem Verhältnisse Gottes zur Natur wird die Wahrheit an sich entweder erkannt oder verkannt. Erkannt wird dieselbe durchs Denken als Denken in der Anwendung, im Rationalen Realismus. Verkannt wird sie durch das mit dem Vorstellen verwechselte, und daher für Subjektiv gehaltene und als subjektiv angewendete Denken sowohl in der gemeinen als in der spekulativen Erkenntniß.

45) Die Wahrheit an sich, oder das Verhältniß Gottes zur Natur, wird durch die das Denken entweder stillschweigend oder ausdrücklich subjektivisirende Spekulation um so mehr verkannt, je mehr dieselbe ihrer Voraussetzung der Subjektivität des Denkens durch Consequenz getreu bleibt. Dieß geschieht insbesondere 1) in der brutalen Philodoxie, in welcher von dem Urverhält-

nisse überhaupt, und folglich auch weder von einem Unterschied noch einem Zusammenhang zwischen Gott und Natur, folglich von Gott überhaupt gar nicht die Rede seyn kann; 2) in der naturalistischen Philodoxie, in welcher der Zusammenhang zwischen Gott und Natur durch Verwechslung — 3) in der supernaturalistischen Philodoxie, in welcher der Unterschied zwischen Gott und Natur durch Widerspruch zwischen beyden verkannt wird.

46) Der konsequente Brutalismus findet sich ein, wenn das subjektivisirte Denken im lebendigen Leibe des Menschen aufgesucht, und für das Vermögen desselben, an den Empfindungen, welche der Mensch mit den vernunftlosen Thieren gemein hat, auch noch die Einerleyheit und Verschiedenheit, und die Einstimmung und den Widerstreit zu empfinden, erklärt wird. Das Mögliche ist für den Brutalismus das Empfindbare, das Wirkliche das Empfundene — das Wahre — was einen angenehmen, das Nichtwahre, was einen unangenehmen Eindruck macht.

47) Die konsequente naturalistische Philodoxie findet sich ein, wenn das Denken zwar vom Empfinden unterschieden, aber gleichwohl für nichts als subjektives Thun, Spontaneität des Subjektes, gehalten wird. Ihre originellsten und konsequentesten Aeußerungen sind:

A) Der kantische Criticismus. Ihm ist die Vernunft diejenige Selbstthätigkeit, welche bey

der objektivrealen (der empirischen) Erkenntniß vermittelst des Verstandes, durch den sie an die Sinnlichkeit gebunden wird, durch Empfindungen bedingt ist, und vermittelst derselben von Dingen außer dem Subjekte abhängt; beym reinen Wollen hingegen, oder der absoluten Selbstthätigkeit des Handelns, durch Empfindung unbedingt, folglich von nichts außer dem Subjekte abhängig ist. Den Widerspruch, den diese Vernunft als zugleich abhängige und unabhängige Selbstthätigkeit in sich selber finden muß, löset dieselbe durch den Primat ihrer Unabhängigkeit, als praktische Vernunft, in einem postulirten Glauben an das nicht blos Subjektive Absolute auf, von dem sie, als theoretische Vernunft, nichts wissen kann, das aber für ihr Handeln im Wollen — objektive Realität hat. Für die critische Vernunft, als solche, ist also das reale Absolute durchaus nichts an sich selber, sondern nur derjenige Charakter, den das Objektive für das Subjektive im Menschen annehmen muß, damit dieses Subjektive, als absolute Selbstthätigkeit vor sich selber bestehen könne.

B) Der Fichteschen Wissenschaftslehre ist die reine Vernunft, als solche, die absolute Subjektivität, oder reine Ichheit, und an sich weder theoretisch noch praktisch, sondern beydes zugleich und jedes nur aus einem besondern Standpunkt. Aus dem Standpunkte des Wissens und für denselben erkennt diese Lehre kein Absolutes außer

und über der absoluten Subjektivität; aber aus dem praktischen Standpunkte, fürs Handeln durch den Willen im wirklichen Leben, erkennt sie, mit der Critik, die Nothwendigkeit, das Absolute insoferne als Objektiv zu glauben, als diese geglaubte Objektivität des Absoluten dem Ich zum Behuf seiner Selbstthätigkeit im wirklichen Leben unentbehrlich ist, folglich das Absolute an sich, auf dem Standtpunkte des gemeinen Bewußtseyns, als die moralische Weltordnung anzunehmen.

C) Der Schellingsche Absolutismus erklärt die Vernunft im Denken, und als Denken, für die Subjektivität, glaubt aber den Charakter der absoluten und, als solcher, nicht blos subjektiven Vernunft in der totalen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gefunden zu haben. Durch die unmittelbare Wahrnehmung dieser Indifferenz, oder durch die intellektuelle Anschauung, durch welche Er sein absolutes Wissen konstituirt, weiß Er, daß das Kantisch-Fichtesche Glauben der Objektivität des Absoluten, und das Fichtesche Wissen der Subjektivität des Absoluten gleich ungereimt sey, weil das Absolute, als solches, weder die Objektivität, noch die Subjektivität, noch beydes zugleich, sondern die absolute Identität von Beyden sey. In Kraft dieser absoluten Identität, welche die Wahrheit an sich selbst ist, ist das Denken, und das Seyn, das Unendliche und das Endliche, das Göttliche und Natürliche dem Wesen nach schlechthin Eines und Ebendas-

selbe, und nur das von der intellektuellen Anschauung entblößte, verlassene, und dadurch seiner bloßen Subjektivität anheimfallende Denken hebt — durch die Unterscheidung Gottes von der Natur — jene absolute Identität, und mit derselben die Wahrheit an sich auf.

48) Die consequente supernaturalistische Philodoxie findet sich ein, wenn man zwar das Denken, als Denken subjektivisirt, aber die Wahrheit, als Wahrheit, für mehr als die Identität des Subjektiven und Objektiven, und für nichts geringeres, als für die Offenbarung Gottes, als des Urwahren, annimmt. Man erkennt und erklärt dann das Denken, eben um seiner Subjektivität willen, für einen bloßen Schein, der aus der Endlichkeit der menschlichen Natur hervorgeht, und in welchem sich alle Objektivität nur täuschend abspiegeln müsse. Man sucht daher das Wahre, als solches, in einer Offenbarung Gottes auf, welche nicht das Denken, als Denken in der Anwendung, und nicht Offenbarung Gottes an der Natur, sondern wider und gegen das Denken, und über und außer dem Wahren der Natur ist.

(Die Fortsetzung künftig.)

N. II.

Rechenschaft über mein Systemwechseln.

Die Data zu der eben nicht alltäglichen Geschichte meiner bisherigen philosophischen Laufbahn liegen ihrer Einen Hälfte nach in der ganzen, mir gleichzeitigen, Geschichte der Wissenschaft, deren Studium und Bearbeitung von Jugend auf die erste Angelegenheit meines Lebens war. Der Antheil, den ich als Schriftsteller und Lehrer, zum Theil selbst an den Begebenheiten dieser Geschichte seit der Erscheinung der Briefe über die Kantische Philosophie gehabt habe, wird zwar sehr verschieden, und im Ganzen genommen gegenwärtig keineswegs zu meinem Vortheil beurtheilt; aber er ist als Thatsache anerkannt; und meine Eigenliebe kann mich nicht über seine Wirklichkeit, nur über seine Beschaffenheit und Größe

täuschen. Dieß würde sie denn auch wohl schwerlich unterlassen können, wenn der erste äußere Erfolg meiner Bemühungen für die Wissenschaft, mehr glänzend, und blendend, als bloß ermunternd für mich ausgefallen wäre; und wenn nicht eben zu der Zeit, als mir derselbe günstig zu seyn aufhörte, der innere Erfolg jener Bemühung eine Wendung genommen hätte, durch die es mir unmöglich wurde, die großen Schicksale der Wissenschaft mit den Kleinen meiner Schriftstellerey zu verwechseln, und in der Zunahme und Abnahme meines öffentlichen Beyfalls den Fortgang, oder Stillstand, oder wohl gar Rückgang der Wissenschaft selbst zu finden.

Auf den Beyfall aller derjenigen, die sich als Philosophen ohne System behelfen können, oder wohl gar die Systemlosigkeit für ein Kennzeichen der Wahrheit der Philosophie anzusehen gewohnt sind, habe ich sehr frühzeitig, nämlich von der Zeit an Verzicht thun müssen, als ich einsah, daß Philosophie ohne System ein viereckigter Cirkel ist. Bey jener Classe, welche noch immer, sogar in unsrem deutschen gelehrten Publikum, sehr zahlreich ist, und welche mit der in der letzten Zeit unter den Systematikern im gleichen Grade zunehmenden Subtilität der Didaktik und Grobheit der Polemik beträchtlich zugenommen hat — hätte ich mich nur durch das Aufgeben und Bekämpfen aller wirklichen und möglichen Systeme, als einen ächten Philosophen bewähren können. Ihr, bey welcher nie ein Systemwechsel vorfällt, kann ich nur als

ein theils trauriges, theils lächerliches Beyspiel der Systemsucht interessant seyn.

Meine Lage unter den Systematikern ist völlig einzig in ihrer Art. Während ich den Kantischen Critikern gegen die Wolfischen Rationalisten, Lockischen Empiriker, und Humischen Skeptiker, — meiner, weiland, Elementarphilosophie gegen die buchstäblichen Kantianer — der Fichteschen Wissenschaftslehre gegen jene und den Kantischen Criticismus überhaupt — dem Schellingschen Absolutismus gegen die Wissenschaftslehre — und dem Bardilischen rationalen Realismus gegen alle diese Systeme beypflichte: müssen die Anhänger derselben — den einzigen Bardili, mit dem ich bis jetzt allein dastehe, ausgenommen — wenn sie es der Mühe werth finden, von meinem Philosophiren Kenntniß zu nehmen, in mir nichts als einen Gegner wahrnehmen, der ihnen widerspricht, ohne sie zu verstehen, und der ihren von ihm gemißdeuteten Lehrgebäuden nichts als ein unverständliches und unverständiges Hirngespinst entgegen zu setzen hat.

Desto lauter muß ich es wiederholt bekennen: „daß „die Systeme, welche auf dem von mir zurückgelegten „Wege liegen, nämlich der Kantische Criticis„mus, meine Elementarphilosophie, und die „Fichtesche Wissenschaftslehre für mich von „dem Standpunkte aus, von welchem ich sie einmal „wahrgefunden habe, noch jetzt nicht aufgehört haben „und nie aufhören werden wahr zu seyn, und daß ich

„jedes dieser Systeme für eine auf der Bahn zum Ziele „der Wissenschaft unvermeidliche, und unentbehrliche „Ansicht betrachten müsse." Kant und Fichte selbst können ihre Systeme nicht wahrer finden, als ich dieselben von den Standpunkten dieser Männer aus wahr finde. Auch habe ich das Kantische und Fichtesche, so lange mir der Standpunkt derselben der Höchste, und als solcher der an sich selbst wahre schien, nicht ohne den Dank ihrer Urheber gelehrt und vertheidiget. Was ich z. B. gegen die Eberhardischen, Titelschen, Schwabischen u. s. w. Angriffe auf den Criticismus in meinen Recensionen in der Jenaischen A. L. Z. geschrieben habe, war Kanten, — so wie das, was ich den Mißdeutungen der Wissenschaftslehre in meinen Paradoxien der neuesten Philosophie entgegensetzte — Fichten — wie aus der Seele geschrieben. Allein das, was ich gegen die Buchstäblichen Kantianer, als Elementarphilosoph, gegen den Kantischen Criticismus überhaupt, als Wissenschaftslehrer, und gegen die Wissenschaftslehre als rationaler Realist einwenden mußte, kann den Anhängern dieser Systeme, inwieferne jedem der Standpunkt des Seinigen der höchste mögliche und einzig richtige ist, weder verständlich noch wahr seyn, und ich kann mich nicht darüber beklagen, daß mein Hinausgehen über jeden der erwähnten Standpunkte jedem, der mich von dem Seinigen nicht begleiten konnte, als ein Zurückfallen in die erst vor kurzem von mir verlassene Region des Scheines erscheinen muß.

Es versteht sich von selber, daß ich von den zahlreichen Erfindern der übrigen neuen Systeme, die für mich außer meinem Wege liegen, und welche neben den von mir erwähnten entstanden, und meines Wissens ohne Anhänger geblieben sind — nicht günstiger beurtheilt werden könne. Durch den merkwürdigen Versuch des einzigmöglichen Standpunktes der critischen Philosophie, des Hrn. Prof. Beck, welcher, um den Unbequemlichkeiten des Realisirens der transcendentalen Objektivität durch die Empfindungen im Criticismus abzuhelfen, die transcendentale Erkenntniß überhaupt in ein ursprüngliches Vorstellen umschafft — und durch die noch merkwürdigere Apodiktik des Hrn. Prof. Bouterwek, welche die Vereinigung des empirischen Realismus mit dem transcendentalen Idealismus im Criticismus, und die Vereinigung des theoretischen Idealismus mit dem praktischen Realismus in der Wissenschaftslehre — durch eine Vereinigung des theoretischen Skepticismus mit praktischem Realismus zu reformiren sucht — ist allen meinen vorigen Ansichten, so wie der gegenwärtigen, ihr Verdammungsurtheil gesprochen. Dasselbe gilt denn auch von dem durchaus praktischen Realismus der Herrn Rückert und Weisse, und dem neuen Organon der Philosophie von Hrn. Prof. Krug — bis hinunter zu der Alleinwissenschafts- und Ichdulehre des Erfinders des Taunzahlensystems, und zu der „Weisheit im Buch der Er„zeug- Denk- und Schließ des Hofraths und

„Lehrers der Weisheit und der Menschenrechte Schön„berger (ehemals) in Heidelberg."

Jedes System muß für seinen Erfinder und Verbesserer einen Grad von subjektiver Evidenz haben, den es in dem Bewußtseyn seiner übrigen auch noch so sehr damit vertrauten Anhänger nicht erreichen, und durch welchen schon allein auch der Standpunkt des Systems für den Erfinder, und Verbesserer wirklich zum Einzig möglichen werden kann. Beyde sind dadurch, daß sie zu sehr an ihren Standpunkt gefesselt sind, unfähig, über die Möglichkeit und eigenthümliche Beschaffenheit irgend eines Anderen, erst nach dem Ihrigen Entdeckten, verständiget zu werden. Allein dieselbe Unfähigkeit tritt bey den meisten bloßen Anhängern eines Systemes aus einem ganz entgegengesetzten Grunde, nämlich dadurch ein, daß sie den Standpunkt ihres blos erlernten Systems zu wenig gefesselt und inne haben, um den Unterschied zwischen demselben und irgend einem Anderen verstehen und mit Sachkenntniß beurtheilen zu können. Als ein nicht unmerkwürdiges Beyspiel einer solchen Beurtheilung kann ich hier die Recension der vier ersten Hefte dieser Beyträge Nro. 233. der Jenaischen A. L. Z. anführen, welche außerdem nur dadurch für mich bedeutend ist, daß sie in der gelesensten gelehrten Zeitung steht. Wenn ich es dem Verfasser derselben, als critischen Philosophen nicht verdenken kann, daß er in dem rationalen Realismus nichts weiter als einen „neuen philosophischen Roman, dergleichen wir

„in den neueren Zeiten manchen bekommen haben" — „ein Spielwerk, das sich in unsren Tagen — !!! — kein Denker mehr erlauben sollte," — „bloße Hypersophie" findet: so muß ich ihm in Kraft seiner, von ihm selbst ausdrücklich aufgestellten, Ansicht des Criticismus — das Verstehen dieses Systems und die Befugniß, über den Unterschied zwischen demselben und irgend einem andern, als Philosoph unter Philosophen mitzusprechen, durchaus streitig machen. „Das Philosophiren", behauptet er, „kann „nichts als Grundsätze der Wahrheit, welche in „der Natur des Erkenntnißvermögens gegründet sind, „voraussetzen, und als das Urwahre betrachten. Es wäre Thorheit" sage: Thorheit! „über die formalen Bedingungen noch Andere zur letzten Begründung der Erkenntniß aufzusu„chen; denn als solche, müßte ich sie doch erst er„kennen, und wenn ich im Erkennen selbst kein „Criterium habe, wie werde ich es in dem Erkann„ten finden?" Es ist schwer zu begreifen: wie diese wirklich gar zu auffallende Aeußerung antikantischer Unphilosophie der Aufmerksamkeit der würdigen Redaktoren entgehen konnte, denen bekanntlich die Kantische Philosophie nicht unbekannt ist. Wer, der die Critik der reinen Vernunft gelesen hat, weiß nicht, daß dieselbe wirklich über die formalen Bedingungen, über die transcendentalen Formen des Erkennens, folglich über das Urwahre des Recensenten, hinausgegangen, oder, wenn der Recensent lieber will, unter dasselbe hinabge-

stiegen ist, und zwar zum Behuf der objektiven Realität jener Formen, und also doch wohl zur letzten Begründung der Erkenntniß, und daß sie jene Realität von der materialen Bedingung, oder, der Empfindung, welche sie ausdrücklich jenen Formen entgegensetzt, ausdrücklich abhängen läßt?

Kant wußte sehr wohl, was die gewöhnlichen Kantianer, weil es nicht ausdrücklich in ihrem Codex steht, von ihm nicht gelernt haben: daß das Philosophiren im Ergründen der Realität sowohl des Erkennens als des Seyns bestehen müsse, und daß dieses Ergründen nur insoferne möglich sey, als die Identität des Wesens der Erkenntniß und des Seyns aufgewiesen, das Erkennen und das Seyn auf dieselben Gesetze zurückgeführt, und Eine und eben dieselbe Realität von beyden dargethan werden könne. Keines der metaphysischen Systeme vor Ihm, welche die Realität des Erkennens in der Realität des Seyns aufsuchten, befriedigte Ihn. Er verwarf nicht nur das Spinozistische, welches die reinwahre, reinvernünftige Erkenntniß lediglich in der Erkenntniß des absoluten Objektes bestehen läßt, und aus dem absoluten Seyn an sich selbst, welches die unendliche Ausdehnung und vorstellende Kraft in sich selber hat, herleitet, — sondern auch das Leibnitzische, welches die reinwahre, reinvernünftige Erkenntniß in der Erkenntniß des Wesens, als des an sich selbst Möglichen und Wirklichen bestehen läßt, und zugleich mit der Möglichkeit und Wirklichkeit der endli-

chen Dinge durch die Intelligenz und den Willen des unendlichen Wesens begründet seyn läßt. Kant glaubte das bisherige Verfahren beym Ergründen dadurch umkehren zu können und zu müssen, daß Er, anstatt die Realität des Erkennens in der Realität des Seyns aufzusuchen, die Realität des Seyns in der Realität des Erkennens aufsuchte. Ob durch dieses Verfahren das Seyn an sich selber für das Erkennen — aufgehoben, oder gefunden werden sollte, hieng nun lediglich von der Beschaffenheit der an sich selbst realen Erkenntniß ab, die man jenem Verfahren zum Grunde legte.

Diese reale Erkenntniß ist in der Critik der reinen Vernunft keine andere, als die Erfahrung (das empirische Wissen), und zwar nach dem Kantischen Begriffe von derselben, nach welchem sie nichts als das Bewußtseyn des sinnlich Wahrgenommenen, oder der Erscheinungen, in einem bestimmten Zusammenhang ist. Diesem Begriffe zufolge scheidet die Critik die Materie von der Form der Erfahrung, läßt die Erstere in den Empfindungen, die letztere in den Anschauungen, Begriffen und Ideen bestehen, deren, im Subjekte des Bewußtseyns, bestimmte Möglichkeit ihr das Erkenntnißvermögen, und zwar Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft heißt. Sonach ist, und bleibt, die reale Erkenntniß, oder was hier dasselbe heißt, die Erfahrung mit der gesammten Möglichkeit derselben, welche durch sie vorausgesetzt wird, welche sich

aber nach demjenigen Begriff von Erfahrung, durch den sie vorausgesetzt wird, richten muß — durchaus etwas an sich selbst lediglich Subjektives. Die ganze Objektivität mit ihren Determinationen, den Categorien, ist der Critik nichts als Form des im Subjekte des Bewußtseyns bestimmten Zusammenhangs, Form der Spontaneität des Subjektes, — Form des Aktes der Verknüpfung, Denkform: und die Realität dieser Objektivität fällt der Empfindung anheim, welche den Stoff der Anschauungen ausmacht, auf welche sich die Denkformen beziehen müssen, um nicht für das, was sie sind, für bloße Subjektive Formen zu gelten. Und da die Vernunft, für diese Critik derselben, selber nichts als subjektive Spontaneität und spontane Subjektivität ist, und da diese Vernunft wie der, an die Sinnlichkeit unmittelbar gebundene, Verstand — an die Begriffe dieses Verstandes gebunden ist, und als wahre Vernunft nichts als Verknüpfungen der nur durch die Sinnlichkeit realisirbaren Begriffe bewirken kann: so versteht es sich von selber, daß durch sie so wenig als durch Verstand und Sinnlichkeit — irgend eine Erkenntniß einer absoluten Objektivität — eines reellen Seyns an sich selber, eines von dem menschlichen Erkennen, als solchem, unabhängigen Seyns, möglich seyn könne. In diesem Systeme ist also die Realität des Erkennens und des Seyns dadurch ergründet, daß man weiß: das reale Seyn

sey als solches für die ergründete reale Erkenntniß nichts an sich selber, sondern bloße Erscheinung, und die Gesetze des Erkennens seyen nur insoferne die Gesetze des realen Seyns (die Naturgesetze) inwieferne dieses Seyn an sich selbst nichts, als bloße Erscheinung ist, jene Gesetze aber nichts als die Formen des, sich auf jene Erscheinungen beziehenden, subjektiven Wirkens und Leidens sind.

Daß aber Kant jene formalen Bedingungen der Erfahrung, so wenig als die Erfahrung selbst, woraus Er sie hergeleitet hat, — als das Urwahre betrachtet, erhellt unter andern auch daraus, daß Er in der Critik der praktischen Vernunft, aus dem moralischen, von der Erfahrung unabhängigen, Selbstbewußtseyn zwar das Moralische Gesetz selber wieder als reine Form des subjektiven Thuns — oder Handlungsweise der, sogenannten, Selbstthätigkeit beym Wollen ableitet, aber zugleich mit demselben den moralischen Glauben an Gott, oder das praktische Fürwahrhalten des moralischen, und also doch wohl vernünftigen Urwesens aufstellt, und folglich der praktischen Vernunft den Vorzug zuerkennt, wenigstens einen Glauben an das Urwahre, von dem die theoretische Vernunft nichts wissen kann, zu begründen.

Meine Elementarphilosophie leitete das Hauptresultat der ganzen Critik der reinen Vernunft: daß es für die reale Erkenntniß

kein reales Seyn an sich selbst gebe, auf dem kürzeren Wege aus dem Bewußtseyn und der Vorstellung ab, und führte die gesammte critische Philosophie, die bis dahin nur auf zwey verschiedenen, von einander unabhängigen, Fundamenten, nämlich der Erfahrung und dem moralischen Selbstbewußtseyn aufgeführt war, auf das beyden gemeinschaftliche Bewußtseyn, als auf das Erste im Erkennen zurück. Sie legte den Grund zu derjenigen Wissenschaft, zu der die Critik, als solche, nur die Propädeutik seyn sollte, und begann das Gebäude selbst aufzuführen, zu welchem jene nur den vorläufigen Entwurf und das Gerüst geliefert hatte. Ich verlohr dadurch den Beyfall derjenigen Kantianer, welche jenes Gerüst für das Gebäude selbst ansahen, und in demselben ihre Wohnungen aufschlugen. Aber nur diese allein können und müssen meinen Uebergang zu meiner Elementarphilosophie für einem Abfall vom Kantischen Criticismus erklären.

Daß die Einwendungen, welche durch Aenesidemus und Salomon Maimon dem Satze des Bewußtseyns als ersten Grundsatze entgegengestellt wurden, nicht ohne Grund waren, lernte ich erst durch Fichte einsehen. Dieser hatte nämlich das von mir als das Erste im Erkennen behauptete Bewußtseyn, während ich im weitern Fortbauen auf demselben geschäftig war, schärfer und richtiger als ich ins Auge gefaßt. Er fand, daß dasselbe nur in dem sinnlichen, oder empirischen, Er-

kennen, als solchem, das Erste sey, und seyn könne — Nur dieses Erkennen bestehe im Bewußtseyn, welches, wie meine Theorie lehrte, zu seiner Möglichkeit einen von außen gegebenen Stoff voraussetzt, oder, wie Kant lehrte, vermittelst der Empfindung als materialer Bedingung von außen her bedingt seyn muß. Ich lernte durch Fichte einsehen, daß die Philosophie so lange keine Transcendentale Erkenntniß weder aufzuweisen habe, noch selbst sey, so lange sie sich genöthiget sehe, die Realität dessen, was sie transcendental nennt, von außen her Bedingt seyn zu lassen, daß der Criticismus seine Aufgabe: die Realität des Seyns und des Erkennens aus dem Erkennen an sich selbst abzuleiten, nichts weniger als wirklich aufgelöset habe, indem er nur solche Gesetze des Erkennens aufstellt, welche zu ihrer Gültigkeit Etwas außer allem Erkennen voraussetzen, und daß die Auflösung der Aufgabe widerspreche, inwieferne dieselben Dinge an sich, von welchen das Erkennen zufolge der Aufgabe unabhängig seyn sollte, durch die Auflösung vorausgesetzt würden. Ich erkannte endlich, daß die reine Subjektivität, welche die Critik ihren transcendentalen Formen beylegt, mit der unreinen Subjektivität der Empfindungen, welche äußere Objekte voraussetzten, in einem unauflöslichen, unvertilgbaren Widerspruch steht, und daß es nur Fichten gelungen sey, die von Kant blos geahnete reine Subjektivität, als solche, in der absoluten, und als solche weder theoretischen noch praktischen Selbst-

thätigkeit, oder was dasselbe heißt, in einem Thun zu entdecken, welches sich selber Subjekt und Objekt zugleich ist, und dessen unmittelbares Wahrnehmen in dieser seiner Subjektiven und Objektiven Identität die intellektuelle Anschauung, und das wirklich nun gefundene Erste im Erkennen, als dem Erkennen an sich selbst, sey und seyn müsse. Der Charakter der Wahrheit, als solcher, den ich mir wie alle neuern Philosophen in der Identität des Subjektiven und Objektiven vorzustellen gewohnt war, offenbarte sich mir nun in jener reinen Selbstthätigkeit — (dem Thun, welches sich selbst Subjekt und Objekt ist) in ihrer ursprünglichsten Reinheit, und ich glaubte sie nun in meiner intellektuellen Anschauung eben so rein, als reine Wahrheit zu erkennen, als ich sie bereits als die absolute Selbstthätigkeit im Wollen durch die Critik der praktischen Vernunft in der Eigenschaft des Wesens der Sittlichkeit erkannt zu haben wähnte. Mein Uebergang zur Wissenschaftslehre war kein Abfall vom Geiste der critischen Philosophie, sondern die vollendete Besitznehmung dieses Geistes.

Allein eine Ahnung des an sich selbst Absoluten, des schlechthin Ersten, des Urwahren am Wahren, durch welche mir das Philosophiren von jeher nur unter dem Charakter des Ergründens ans Herz gelegt wurde, hatte mich eben darum auf meiner ganzen bisherigen Laufbahn, am wenigsten aber seit

dem Zeitpunkte verlassen, da ich als Anhänger der Wissenschaftslehre das Absolute als solches im Wissen ausdrücklich in der reinen Subjektivität bestehen ließ. Schon vorher hatte ich jener Ahnung zufolge zwischen der spekulativen Erkenntniß der philosophirenden Vernunft, und der natürlichen Erkenntniß des gesunden Verstandes unterscheiden zu müssen geglaubt; und diese Unterscheidung wurde nun dadurch, daß die Wissenschaftslehre den Glauben an Gott als eine nur für den Standpunkt der praktischen Erkenntniß im wirklichen Leben, fürs Gewissen, als solches, allein gültige Ueberzeugung aus dem reinen Wissen deducirte, für mich vollends bestätigt und aufs reine gebracht. Hatte ich bereits in den Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität u. s. w. Lübek bey Bohn — anerkannt und gelehrt: daß die philosophische Erkenntniß an sich selbst nur als die Erklärung (Bewährung im Wissen und fürs Wissen) der natürlichen Erkenntniß wahr, und daß die ursprüngliche Wahrheit der natürlichen Erkenntniß einzig im Gewissen, als solchem, und als reine Wahrheit nur im Glauben an den moralischen Urheber und Regenten der Welt enthalten sey: so behauptete ich nun in meinem Sendschreiben an Lavater und Fichte, über den Glauben an Gott, Hamburg bey Perthes: daß dieser Glaube als lebendige Ueberzeugung, und auf dem ursprünglichen Standpunkt des Gewissens, und für den-

selben sich nur aus Gott selber, und als Offenbarung Gottes im Gewisssen erklären könne und müsse.

Dieselbe Ahnung des an sich selbst Absoluten, welches, als solches, durch keine von empirischer oder reiner Subjektivität ausgehende Spekulation erreicht werden kann, und eben darum sowohl in der Fichteschen als Kantischen Philosophie nur dem Glauben anheimfällt, war es auch, wodurch mir das Eigenthümliche der geistvollen Philosophie meines Jacobi, ihr Antagonismus gegen alles spekulative Wissen, und ihre Zurückführung der allein wahren Ueberzeugung auf das Göttliche in Uns unter dem Namen des Glaubens verständlich wurde. Nur darin verkannte ich den Jacobischen Glauben, nicht weniger als meine eigene Ahnung des an sich selbst Absoluten (die mit jenem Glauben im Wesentlichen Dasselbe war), daß ich denselben mit dem praktischen Glauben, den die Critik der praktischen Vernunft postulirt, und die Wissenschaftslehre — deducirt, dem Wesen nach für dasselbe hielt. Gegen diese Verwechslung wurde mein Freund, für seine Person, durch die Eigenthümlichkeit seiner Ahnung des an sich Absoluten, welche sich in seiner schöneren Seele von jeher ungleich lebendiger, als in der Meinigen, ausgesprochen hatte, sicher gestellt. Dieselbe Schönheit und Lebendigkeit seiner Ahnung, als Ahnung, dürfte ihm aber auch die Auflösung und den Uebergang seines Glaubens in eigentliches Wissen

nicht nur als etwas schlechthin unmögliches vorspiegeln, sondern vielleicht wirklich dießseits des Grabes für ihn unmöglich machen.

Dieselbe Ahnung des an sich selbst Absoluten war es endlich, was mich in dem Bardilischen Grundrisse der Ersten Logik auf diejenige Exposition des Denkens aufmerksam machte, welche alle Subjektivität überhaupt für den Charakter des Vorstellens, und insoferne des Nichtdenkens, erklärte, und durch ein von aller Subjektivität geläutertes, von der Verwechslung mit dem Vorstellen befreytes Denken — auf das an sich selbst Absolute, als solches in seiner Manifestation, als das Urwahre am Wahren, und des Wahren durchs Urwahre hinwies. Nur jene Ahnung konnte mir auch den Muth und die Beharrlichkeit einflößen, die mir nöthig waren, um jenes mir durch seinen Titel, seine Dedikation, seine Schreibart, und vor allen seinen polemischen Ton, unter allen von mir bis dahin gelesenen Büchern am widerlichsten auf mich wirkende Buch — ein Buch, das die Subjektivität des Denkens, welche für mich nicht nur nicht weniger, als für irgend einen meiner Zeitgenossen ausgemacht, sondern an welche ich durch jede meiner bisherigen, die Subjektivität bestätigenden, Ansichten wie wenige meiner Zeitgenossen gewöhnt war, theils in der That widerlegte, theils als schon widerlegt voraussetzte, — zwölfmal hintereinander zu lesen.

Nie war ich in meinem Philosophiren von dem,

was mir gegenwärtig das Denken, als Denken, ist, weiter entfernt, als da ich die Fichtesche intellektuelle Anschauung für das schlechthin Erste im Erkennen als dem Wissen, und das Denken überhaupt für nichts als für die Reflexion und Abstraktion, das philosophische, oder reine Denken aber für das durch die intellektuelle Anschauung bedingte Trennen und Vereinigen dessen ansah, was in der intellektuellen Anschauung schlechthin Eines ist. Das Hinausgehen über jene intellektuelle Anschauung war mir als das Hinausgehen über das schlechthin Erste — schlechthin ungereimt, schlechthin unmöglich. Und doch mußte ich darüber hinausgehen, um auch nur verstehen zu können, was Bardili unter dem Denken, als Denken, versteht. Die heilsame Inkonsequenz, durch welche mir jenes Hinausgehen möglich wurde, lag aber schon in dem mir bis dahin verborgenen Widerspruche zwischen meinem Glauben an Gott und demselben reinen Wissen, woraus ich diesen Glauben, als Philosoph mir erklärte. Meine Ahnung des an sich Absoluten hatte nämlich in das, aus jenem Wissen deducirte, Glauben an die absolute Objektivität der moralischen Weltordnung — die Unterscheidung dieser Weltordnung, als des Wahren an der Natur von dem sich an derselben ankündigenden Urwahren — oder Gott über der Natur — hineingetragen, ohne den Widerspruch zu bemerken, in welchem dieses über die absolute Ob-

jektivität zum schlechthin Absoluten hinausgehende Glauben mit einem Wissen steht, für welches, inwieferne es Wissen ist, die absolute Subjektivität das Erste und Letzte ist, und das sich also nur mit einem Glauben vertragen kann, für welches, inwieferne es Glauben ist, die absolute Objektivität die Erste und Letzte seyn muß. Mein Glauben, das nicht nur über die Subjektivität zur Objektivität, sondern auch über dieses zu einem an der Objektivität und durch dieselbe sich ankündigenden an sich selbst Absoluten hinausgieng, ließ mich von dem Bardilischen Denken, als Denken, welches die Objektivität, als das Wahre, von der Subjektivität, als dem Schein des Wahren abzuscheiden, und an jener die Hinweisung aufs Urwahre aufzuweisen unternimmt, etwas nicht Unmögliches vermuthen, und das Studium eines ganz neuen Versuches aller mir möglichen Mühe werth finden, welcher das Denken als Denken zum Ersten in der Erkenntniß annimmt, und sowohl die Erkenntniß an sich, als auch das Seyn an sich in der Anwendung des Denkens als Denkens bestehen läßt. Meine Mühe wurde mir durch den Uebergang meines mit meinem bisherigen Wissen im Widerspruch gestandenen Glaubens an das an sich selbst Absolute in das Wissen belohnt: daß das Denken als Denken in der Anwenduug, als solcher, an sich selbst die Manifestation des Urwahren am Wahren, der

absoluten Intelligenz an der Objektivität, Gottes an der Natur ist.

Die Erfindung des absoluten Identitätssystemes, und meine Fehde mit dem Erfinder ist zwar erst nach meinem Uebergang zum rationalen Realismus erfolgt, darf aber hier wegen ihres Verhältnisses sowohl zu diesem Systeme, als zum Fichteschen transcendentalen Idealismus, keineswegs mit Sillschweigen übergangen werden.

Auch in jenem allerneusten Schellingschen Systeme ist das Erste im Erkennen die intellektuelle Anschauung, aber nicht mehr, wie sie der Fichteschen Wissenschaftslehre zum Grunde liegt; sondern wie sie durch Schelling auf folgende Weise reformirt worden ist. Indem nämlich der Reformator derselben die Identität des Subjektiven und Objektiven in dem (ihm mit Fichte gemeinschaftlichen, und Fichten abgelernten) reinen Thun ein paar Jahre lang angeschaut, und dieselbe abwechselnd bald als reine Sujektivität, oder sich selbst zusehendes Zusehen — bald als reine Objektivität, oder als sich selbst producirendes Produkt betrachtet hatte, sah er endlich von der reinen Selbstthätigkeit sowohl als von dem reinen Produciren — folglich von der absoluten Subjektivität sowohl als Objektivität hinweg, und es blieb ihm für sein Anschauen die absolute Identität, die, als solche, weder das Subjektive, noch das Objektive, noch beydes zugleich, sondern die reine Identität von Beyden, und das Objekt der höchsten möglichen, und eben dar-

um auch letzten und reinsten, eigentlich einzigen intellektuellen Anschauung ist.

Diese intellektuelle Anschauung, als das Erste im Erkennen, ist das ausgesprochenste Gegentheil *) vom Denken, als Denken in der Eigenschaft des Ersten im Erkennen. Die Absolute Identität ist in jener Anschauung die Identität des Subjektiven und Objektiven; während die absolute Identität im Denken und als Denken in der Anwendung das Objektive schlechthin vom Subjektiven abscheidet. Durch jene Anschauung wird die Identität des Denkens und des Seyns, und vermittelst derselben — die Identität Gottes und der Natur — durch jenes Denken wird der Unterschied und Zusammenhang des Seyns als angewendeten Denkens (oder der Möglichkeit), und des Seyns als Ausdehnung und Veränderung (oder der Wirklichkeit) — und vermittelst desselben auch der Unterschied und Zusammenhang zwischen Gott und Natur — demonstrirt. Jene Anschauung ist die Okkultation Gottes durch die Verwechslung

*) Daher Schellings so laut ausgesprochene Antipathie gegen den rationalen Realismus, die sich aber, weil sie mehr nur gefühlt als verstanden ist, sich auch nur durch Schimpfen und Schmähen auf die ihm unverständlichen, und daher auch unverständigen Vertheidiger desselben äußert.

desselben mit der (durch Verwechslung des Scheins (der Subjektivität) mit dem Seyn der Objektivität) verkannten Natur. — Jenes Denken ist die Manifestation Gottes durch die Unterscheidung desselben, als des Urwahren, an der durch Abscheidung des Wahren (der Objektivität) vom Schein (der Subjektivität) erkannten Natur. Gleichwie endlich die intellektuelle Anschauung des transc. Idealismus der höchste psychologische Schein, und die intellekt. Anschauung in der spekulativen Physik der höchste physische Schein ist: so ist die intellektuelle Anschauung im absoluten Identitätssystem der jenen Beyden gemeinschaftliche, der schlechthin höchste Schein, durch dessen ausdrückliche Anerkennung und Ankündigung als die Wahrheit an sich, und das Erste im Erkennen, die methodische Philodoxie vollendet, und von der Philosophie, als solcher, abgeschieden ist. Diese hat nämlich ihre alte Aufgabe: die gleiche Realität des Erkennens und des Seyns zu ergründen, dadurch aufgelöset, daß sie im Denken als Denken in der Anwendung, welches sie als das Erste im Erkennen annimmt, die Manifestation Gottes, als der unendlichen Intelligenz, an der Natur, als der unendlichen Objektivität, in dieser Manifestation aber die Identität des realen Erkennens und Seyns — aufweiset — in derselben Manifestation die Urquelle des Erkennens und des Seyns, das Urwahre des Wahren von Beyden erkennt.

Mein Systemwechseln hat sonach in einem fortwährenden, und fortschreitenden Bestreben: die erste Aufgabe der Philosophie aufzulösen bestanden, wobey ich zum Behuf der Ergründung der Realität des Erkennens und des Seyns anfangs, mit der Critik der reinen und der praktischen Vernunft, die Erfahrung und das moralische Selbstbewußtseyn, hierauf mit meiner Elementarphilosophie — das Bewußtseyn als solches, dann mit Fichte die unmittelbare Wahrnehmung der Selbstthätigkeit, die intellektuelle Anschauung der Wissenschaftslehre, und endlich mit Bardili das Denken als Denken in der Anwendung als das Erste im Erkennen annahm, und geltend machte. Ueber das Fichtesche transcendentale Erkennen hinaus ist schlechthin kein anderes mehr möglich, als entweder das rational reale Erkennen Bardilis, oder das absolute Erkennen Schellings, das nicht über das Fichtesche Erkennen hinaus, sondern zu dem Spinozistischen zurück führt. Wer das Denken, als solches, für Subjektiv, und die Wahrheit, als solche, für Identität des Subjektiven und Objektiven hält, der hat die Schellingsche Anschauung, ohne es selbst zu wissen, und kann nur durch Inkonsequenz ein Kantianer oder Fichtianer bleiben. Versteht er sich selber: so muß er entweder mit Schelling die absolute Identität des S. und O. für die reine Wahrheit an sich selbst, oder mit mir und Bardili für den reinen Schein an sich selbst hal-

ten, und im letzteren Falle dasjenige Denken, welches allein den Schein, als Schein, enthüllt, indem es die Subjektivität von der Objektivität scheidet, und derselben schlechthin unterwirft, also an sich selber durchaus nichts Subjektives seyn kann — als das **wahre Denken** anerkennen.

N. III.

Ueber die Verwechslung und die Vereinigung der Natur mit Gott.

Ein Gespräch durch Schellings Bruno veranlaßt.

Er. Auch ist es kein kleines Verdienst des Schellingschen Bruno, daß er die hämische Insinuation, und lügenhafte Denunciation niederschlägt, durch welche die mit der Bardilischen Narrheit vermählte Reinholdsche Dummheit die einzig mögliche Philosophie fast in den Augenblicken ihrer Geburt zu verschreyen drohte.

Ich. Von welcher Insinuation und Denunciation sprichst du?

Er. Wie nennst du sonst die gehässige Beschuldigung der Gottlosigkeit, womit R. das Schellingsche Identitätssystem angeschwärzt hat?

Ich. Du wählst sehr harte Namen für die offene, arglose, und an die Philosophen von Profession gerich-

tete Behauptung: daß durch die absolute Identität des Unendlichen und des Endlichen zugleich Gott und die Natur — so wie durch die totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven — die Vernunft aufgehoben werde. Und wie? hat nicht bald darauf das erste Heft des zweyten Bandes des critischen Journals in der Abhandlung über die Kantische, Jakobische und Fichtesche Philosophie den einzigen Beweis, den die Critik der Vernunft und die Wissenschaftslehre für die Vernünftigkeit der Ueberzeugung von Gott übrig gelassen haben, den sogenannten Moralischen, von Grund aus umgestürzt, und umständlich gezeigt, daß das Glauben an ein von der Natur verschiedenes Urwesen nicht weniger ungereimt sey, als das Wissen davon?

Er. Der Absolutismus läugnet allerdings den von der Natur dem Wesen nach verschiedenen Urheber — aber keineswegs Gott! Es ist nur die unglückliche, und vernunftwidrige, Trennung Gottes von der Natur, welche dem endlichen Verstande eigen, und die Täuschung aller Täuschungen ist, wogegen der große Mann eifert, und die er durch seine reinvernünftige, wahrhaft göttliche Wissenschaft aufhebt. Was ist natürlicher, als daß der Aberglaube, für den es nur in jener Trennung Gott und Natur giebt, durch die Aufhebung derselben seinen Gott verliert, und über Atheismus Zetter schreyt? Da selbst das Kantische und Fichtesche System jenen uralten und tief eingewurzelten Aberglauben nicht nur ste-

hen lassen, sondern sogar aus der reinen Vernunft herleiten, und ihn unter dem Namen des Vernunftglaubens geltend machen; und da zu derselben Zeit, während ihm das Schellingsche System durch ein absolutes Wissen seinen Untergang bereitet, Anstalten zu einer sogenannten ersten Logik getroffen werden, die ihn sogar zur reinen Vernunftwissenschaft selber erheben soll: so war es höchste Zeit, daß Schelling in seinem Bruno mit einer populären Darstellung seines Systems hervortrat, daß er alle Philosophirenden von was immer für Schulen und von keiner Schule in den Stand setzte, sich zu überzeugen, wie sehr seine Philosophie sowohl über Atheismus als jeden bisherigen Theismus erhaben sey. Und wie meisterhaft hat er nicht „das Eine, was schlecht„hin ist, als die Substanz aller Substanzen, welche „Gott genannt wird" geltend gemacht! „Gott als die „Idee aller Ideen, das Erkennen alles Erkennens, „das Licht alles Lichtes, aus dem Alles kömmt, und „zu dem alles geht" gepriesen! „Die Natur in Gott, „und Gott in der Natur" aufgewiesen! Ja sogar „den, dem Absoluten, Eingebohrnen Sohn, gleich „ewig mit Ihm, nicht verschieden von seinem Wesen, „sondern Eins" — und „die Menschenwerdung Got„tes von Ewigkeit" zugleich mit der „nothwendigen „Gottwerdung des Menschen" in der Philosophie den Philosophen zuerst geoffenbaret!

Ich. Ich kenne die frommen Aeußerungen über Gottheit und Göttlichkeit, woran es der Schellingsche Bruno in der That nicht ermangeln läßt.

Ferne sey es von mir, sie für politische Accommodationen anzusehen, welche der Mann, der sich zum Vollender der metaphysischen Revolution und Alleinherrscher auf dem Gebiethe der Spekulation berufen fühlt, für seinen großen Endzweck sich erlauben zu müssen glaubte. Nein! Er weiß gar wohl, daß nicht der Fanatismus des Aberglaubens die herrschende Geisteskrankheit des Zeitalters ist; und daß die gegenwärtigen Regierungen ungleich mehr den Schein der Furcht vor der spekulativen Philosophie, als diese Philosophie selber fürchten. Ihm selbst aber kann es nicht im Traume einfallen, von der Ueberlegenheit irgend eines spekulativen Philosophen über Ihn etwas zu besorgen; und schon allein sein Uebermuth würde ihn über iede schlaue Maßregel erheben. — Aber ich behaupte, daß ihm die Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit des Sprachgebrauches zu einer unwillkührlichen Selbsttäuschung die Hand gebothen habe, indem Er die Unterscheidung Gottes von der Natur mit der Trennung, und die Verbindung Gottes mit der Natur — mit der Identität zwischen beyden verwechselt. Wer Gott von der Natur trennt, und wer Gott von der Natur nicht unterscheidet, hebt auf gleiche Weise Gott und die Natur auf. Wenn beyde dem Wesen nach Eins sind, und der Unterschied zwischen beyden eine bloße Erscheinung ist, die für das reine Wissen, als solches, wegfällt: so giebt es in der Wahrheit weder Gott noch Natur, und es ist ganz gleichgültig: ob das namenlose Eine in Allem und Alles

in Einem, das an die Stelle von Beyden tritt, Gott oder die Natur genannt werde. Man hat nun Worte gewonnen, durch welche man sich sowohl mit dem Gotteslaugner als mit dem Gottesbekenner, welche beyde in der Sache selbst gleich Recht und gleich Unrecht haben, und nur über Worte streiten, abfinden kann.

Er. Verstehst du dich aber auch selbst mit deiner angeblichen Verbindung Gottes mit der Natur, die keine Identität, und mit deiner Unterscheidung, die keine Trennung seyn soll? Ich will dir durch eine bestimmtere Frage auf die Spur helfen. Kannst du dir unter dem Absoluten an sich selbst mehr oder weniger, oder ein Anderes denken als das Eine, als solches in Allem, welches Alles als solches in Einem ist, und welches, als das Eine in Allem Gott, als das Alle in Einem das Universum, oder die Natur ist und heißt?

Ich. Allerdings kann und muß ich unter dem Absoluten, als solchem, mir mehr, und ein Anderes denken, als das Eine als solches in Allem, welches Alles als solches in Einem ist. Dieses Eine und Alles ist mir nicht das Absolute an sich selbst, weil es nur die Manifestation desselben ist und seyn kann, und weil das dadurch manifestirte Absolute nicht das Alles, sondern Ueber Alles, nicht das Universum, sondern dessen Urheber und Regierer, nicht die Natur, sondern der sich an der Natur offenbarende Gott ist. Mein schlechthin Absolutes, mein Gott ist weder die absolute Identität, als solche, die das Me-

dium seiner Manifestation, noch diese Identität als solche in der Anwendung, welche jene Manifestation selber ist. An sich selber ist Er das Schlechthin Unergründliche, im unzugänglichen Lichte wohnende; aber in seiner Manifestation, welche der einzige ergründliche Grund von Allem ist, ist Er weder die Möglichkeit, noch die Wirklichkeit, noch die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, sondern das, was sich durch alles dieses als die Quelle davon ankündiget. In dieser Ankündigung ist Er das Urwahre am Wahren der Natur, an welcher Alles, was das endliche Bewußtseyn durch das Medium seiner Endlichkeit, d. h. sinnlich, wahrnimmt, insoferne bloßer Schein, und nur dasjenige allein das Wahre ist, woran im Denken und durchs Denken das Urwahre wahrgenommen wird.

Er. In deinem von dir beschriebenen Ersten, das Allem vorangehen soll, vermisse ich durchaus die absolute Identität, die doch wohl der Charakter der reinen Wahrheit ist; dagegen finde ich zweyerley Wahrheiten, ein Urwahres und ein Wahres, dessen Trennung, oder, wenn du lieber willst, Unterscheidung doch wohl die Absurdität selbst ist.

Ich. Du vermissest das Licht im Lichte, weil du nicht siehst. Vermöchtest du nur die absolute Identität als solche (oder was mir dasselbe heißt, das Denken, als Denken) zu denken: so würdest du in der Anwendung derselben jenen Unterschied und Zusammenhang des Wahren und

Urwahren erkennen, an welchem sich allein die Absolute Identität, als die Wahrheit, bewährt.

Er. Ich verstehe davon nur so viel, daß ich deine absolute Identität eben so wenig verstehe, als du die Meinige verstehst.

Ich. Es kömmt auf den Versuch an: ob wir uns darüber verständigen können. Mir ist die absolute Identität, als solche, das Denken, als Denken; dir hingegen ist sie die Identität des Subjektiven und Objektiven, oder, was dir dasselbe heißt, des Unendlichen und des Endlichen — nicht das Eine, nicht das Andere und nicht Beydes zugleich, sondern die reine Identität von Beyden. Dieses kann dir aber die abs. Identität nur insoferne seyn, und dieß muß sie dir werden, weil und inwieferne du das Denken mit dem bloßen Vorstellen, oder, was dasselbe heißt, mit dem sinnlichen Wahrnehmen verwechselst. Im bloßen Vorstellen, das, als solches, das sinnliche Wahrnehmen ist, wird das Subjektive objektivirt und das Objektive subjektivirt, und derjenige Schein von Identität des Subjektiven und Objektiven erzeugt, der das Wesen alles Scheines, und den allgemeinen Charakter aller Täuschung ausmacht. Dieser Schein der, an sich selbst (und im Denken), schlechthin unmöglichen Identität des Subjektiven und Objektiven — diese angebliche Identität ist das, was du sowohl mit dem sogenannten gemeinen und gesunden Verstande, als auch mit allen bisherigen critischen und uncritischen Philoso-

phen — (die nur in jener Verwechslung des Scheins an sich mit der Wahrheit selber unter sich einig sind,) für die Wahrheit ansiehst und als Wahrheit gelten machen willst. In diesen Schein trägst du, indem du auf reine Wahrheit, als solche, ausgehst, die absolute Identität hinein, welche dir, weil du zur Menschheit gehörst, als Denken, zu Theil geworden ist, die du aber, weil das Denken als Denken noch nicht dein Denken geworden ist, auch nicht als die absolute Identität an sich erkennst; du vermagst dieselbe nur als die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven zu träumen, welche, als Verwechslung des Denkens mit dem bloßen Vorstellen, denn auch die Verwechslung des Scheins der Natur, mit der Natur, und dieser mit Gott selbst nothwendig herbey führen muß.

Er. Wäre dir unsre intellektuelle Anschauung zu Theil geworden: so hättest du den Indifferenzpunkt des Subjektiven und Objektiven inne; und du wüßtest, wie wir, daß das Denken, als Denken, nur Subjektivität, folglich auch im Denken nur subjektive Identität sey und seyn könne, und daß man eben dadurch keine absolute Identität erkenne, wenn, und weil man sie im Denken suchet, und fürs Denken ansieht. Aber sieh einmal von dem Worte Denken weg, und halte dich an die absulute Identität, als solche, die du zugiebst. An dieser hast du nun entweder ein

absolutes Nichts, oder du hast die *) „Idee „dessen, worin alle Gegensätze nicht sowohl ver„einigt als vielmehr Eins, und nicht sowohl aufgehoben, als gar nicht getrennt sind."

Ich. Sollte nicht im Gegentheil die absolute Identität eben dadurch zum absoluten Nichts werden, daß man die Gegensätze in sie selber hineinsetzt, man mag nun dieselben in ihr aufgehoben, oder nur nicht getrennt nennen? Meine absolute Identität ist eben darum, weil sie absolut ist, keines Gegensatzes bedürftig und fähig, und wird in dieser ihrer reinen Absolutheit zur Möglichkeit des Gegensatzes selber vorausgesetzt, der eben darum nicht in ihr selber, als in der reinen Identität, sondern nur in ihrer Anwendung, als solcher, vorkommen kann, und muß.

Er. Du verstehst dich schlecht auf die Anwendung der absoluten Identität, o du Unmündiger im Philosophiren, indem du nicht weißt, daß diese Anwendung ganz auf unsrer Seite ist. Du bedenkst nicht, **) „daß, da wir die Einheit aller Gegensätze „zum Ersten machen, die Einheit selbst aber zusammt „dem, was du den Gegensatz nennst, selbst wieder „und zwar den höchsten Gegensatz bildet, wir,

---

*) S. Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. S. 38.

**) S. Bruno S. 39.

„um jene Einheit zum Höchsten zu machen, auch „diesen Gegensatz zusammt der Einheit, die ihm ge„genübersteht, darin begriffen denken, und jene Ein„heit als diejenige bestimmen, worin die Einheit „und der Gegensatz, das sich selbst Gleiche mit dem „Ungleichen, Eins ist."

Ich. Desto schlimmer für eure absolute Identität, die nur als Einheit aller Gegensätze absolut, und nur als Einheit mit dem höchsten Gegensatz Einheit ist. Sie wird euch nur dadurch erst absolut, daß ihr sie von dem Gegensatze befreyet, und ihr wisset sie nicht anders des lästigen Gegensatzes — des außer ihr gegebenen Stoffes — zu entledigen, ihr wisset derselben vor dem Gegensatz keinen Platz auf andere Weise zu verschaffen, als dadurch, daß ihr den Gegensatz in sie selber hineintraget, der dadurch nicht vernichtend, sondern vielmehr erhaltend aufgehoben, wohl verwahrt ist, so daß ihr ihn wiederfindet, so bald ihr seiner bedürfet. Es steht euch wohl an, von ungetrübter Einheit zu sprechen. Die Eurige ist nur rein, inwieferne ihr sie von dem Gegensatze reiniget, womit ihr sie ewig verunreinigen müsset, um sie ewig reinigen zu können.

Er. Du verwechselst das, was uns der Gegensatz — mit dem, was euch der Stoff — die Materie — das Mannigfaltige — heißt — mit dem alten Undinge, das sich Reinhold in der weiland Elementarphilosophie mit dem Bewußtseyn gegeben seyn ließ, und nun mit Bar-

bili zu seinem Denken, das da absolute Identität ist, von-außenher postulirt, um Etwas zu denken zu haben, oder wie ihr sagt, um die absolute Identität anwenden zu können. Siehst du nicht, o du Blödsichtiger, daß du die Absolutheit deiner Identität aufgiebst, und aufgeben mußt, indem du etwas außer der Identität forderst oder annimmst? Was wäre das für eine Absolutheit, außer welcher noch ein Anderes wäre, und seyn könnte?

Ich. Ich antworte dir: sie ist die Absolutheit der reinen Identität, in welcher als reiner Identität durchaus nichts als Identität, in deren Anwendung aber als reiner Identität in der Anwendung Alles, was seyn kann und ist enthalten seyn muß; außer deren Anwendung also schlechthin nichts ist und seyn kann. Was euch unter den Namen Stoff, Materie, Mannigfaltiges so ungereimt scheint, ist nichts als der von euch mißverstandene Gegensatz aller Gegensätze selber. Es ist die bloße Nichtidentität, welche durch die absolute Identität, als solche in der Anwendung nicht schlechthin, sondern nur als die bloße Nichtidentität aufgehoben, folglich, als die durch Identität bestimmte Nichtidentität herausgehoben wird, als bloße Nichtidentität, wahres Nichts, bloßer Schein, als bestimmt durch Identität aber, wahres Etwas, reelles Seyn, und gleichwohl nicht das Seyn der reinen Identität, als solcher ist.

Die erste Bestimmung, welche die, als bloße, als unbestimmte, Nichtidentität aufgehobene Nichtidentität in der Anwendung der abs. Identität, und durch dieselbe erhält, ist eben die Unvertilgbarkeit, als Nichtidentität in dieser Anwendung und durch dieselbe; — und diese unvertilgbare Nichtidentität, die außer dieser Anwendung nicht und nichts ist, ist das Seyn der Wirklichkeit, die Wirklichkeit, als solche — die Wirklichkeit, nicht wie sie in der bloßen Vorstellung, sondern wie sie in der Anwendung des Denkens, als Denkens oder der absoluten Identität, als solcher, wie sie an sich selbst ist.

An diese Wirklichkeit, die weder die absolute Identität an sich, noch auch dieselbe als solche in der Anwendung ist, sondern das ist, woran dieselbe angewendet ist, schließt sich die absolute Identität, als angewendet an, und ist als solche das Seyn der Möglichkeit, die Möglichkeit, als solche, das Gedachte, als gedacht; die Möglichkeit nicht, wie sie in der bloßen Vorstellung und Subjektiv, sondern wie sie in der Anwendung des Denkens, als Denkens, oder der Absoluten Identität als solcher, d. h. wie sie an sich selber ist.

Beydes zusammen, die Wirklichkeit und die Möglichkeit, als solche, wovon keines das Andere, keines aber ohne das Andere ist, macht den Charakter des Objektes, als solchen, des Objektes nicht in der bloßen Vorstellung, des Objektes, das kein Subjekt voraussetzt, des Objektes in der Anwen-

dung des Denkens, als Denkens des Objektes an sich aus, des wahrhaft objektiven Seyns, welches als solches nicht in der Identität, sondern in dem Beysammenseyn des Seyns der Wirklichkeit, als solcher, und des Seyns der Möglichkeit, als solcher, besteht.

Die Unterscheidung Beyder in der Anwendung des Denkens, oder der absoluten Identität, ist die ursprüngliche, und schlechthin nothwendige Disjunktion in dieser Anwendung, und durch dieselbe, die Disjunktion, welche keine Trennung, sondern Scheidung des Unzertrennlichen, als solchen, Unterscheidung ist, und zwar nicht Unterscheidung in der Vorstellung, als solcher, nicht subjektiver — sondern im Objekte, als solchem bestehender, Objektiver Unterschied.

In diesem objektiven Unterschiede ist und bleibt die Wirklichkeit, oder die unvertilgbare Nichtidentität, als die Form der Materie, unzertrennlich von der Möglichkeit, oder der angewendeten absoluten Identität als solcher, oder der Form des Denkens in der Anwendung; und wie, und weil diese, als absolute Identität, das Eine als Eines in Einem, und durch Eines und dasselbe ist: so ist die, von ihr in der Anwendung des Denkens, unzertrennliche Wirklichkeit, oder Form der Materie — das unvertilgbare Außereinander — nacheinander, und nebeneinander, folglich Veränderung und Aus-

dehnung, als solche; während eben darum die Möglichkeit, als solche, das Nichtaußereinander, die Nichtveränderung, und die Nichtausdehnung, als solche, an der Ausdehnung und Veränderung, als solcher, beydes aber, als unzertrennlich, der Charaker der wahren Ojektivität ist.

In der Anwendung des Denkens, als Denkens, kann die Wirklichkeit, oder die Veränderung und Ausdehnung nie in die Möglichkeit, oder in die Nichtveränderung und Nichtausdehnung übergehen, so wenig als diese in Jene; und keines von beyden kann ohne das Andere seyn, keines also auch nicht durch das Andere aufgehoben werden; so daß allerdings, wenn du das Denken, als Denken, oder die absolute Identität, als solche = A — die bloße, oder unbestimmte Nichtidentität, oder die Materie als bloße Materie = C, die Wirklichkeit, oder Ausdehnung und Veränderung, oder die Form der Materie als Form = B, folglich die Möglichkeit, oder das angewendete Denken, oder die Nichtveränderung und Nichtausdehnung an der Veränderung und Ausdehnung — P nennst, das Objekt nicht nur ohne Widerspruch durch B — B ausgedrückt werden kann, sondern vielmehr ohne Widerspruch nicht anders ausgedrückt werden kann. *)

*) Sieh die Jenaische Recension der Beyträge in den Stellen, wo dieselbe das Widersprechende, und Grundlose, das Sie in meine Darstellung der Elemente des rationalen Realismus hineingetragen hat, siegprangend hervorzieht.

Die zweyte Bestimmung, welche die Nichtidentität durch die Anwendung der absoluten Identät auf dieselbe erhält, besteht in der, nach vorangegangener Disjunktion unvermeidlichen, Conjunktion der Wirklichkeit mit der Möglichkeit, deren Produkt die durch die Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit ist. (Die Ausdehnung und Veränderung, als solche enthalten in der Nichtausdehnung und Nichtveränderung, als solcher, — oder, die Form der Materie als solche geregelt durch die Form des angewendeten Denkens, als solche.) In dieser Conjunktion sind und bleiben die beyden Formen eben so unvermischt mit und durch einander — als unaufgehoben durch ihre Verbindung. Ihre Disjunktion bleibt bey ihrer Conjunktion gleich nothwendig, gleich unveränderlich, wie diese in der Anwendung des Denkens als Denkens und durch dieselbe; so wie ungefähr 3 und 4 in ihrem Produkte 12 dadurch, daß sie dreymal vier, und viermal drey sind, als drey und als vier weder einander aufheben, noch in einander übergehend sich verlieren; sondern drey, als drey in vieren, und vier, als vier in dreyen sind und bleiben. Das Seyn der Möglichkeit, und der Wirklichkeit ist, und bleibt, nothwendig bey seiner Conjunktion Disjungirt, so wie es bey seiner Disjunktion Conjungirt ist. In dieser —

Er. Halt ein! Lange genug habe ich theils den Eckel überwunden, theils das Lachen zurückgehalten, das die Wirkung deines langwierigen Spiels mit lee-

ren Begriffen auf jeden gesund denkenden Kopf seyn muß. Nur der Unwille, womit ich gleich beym Anfang wahrnahm, daß du die sinnlose Trivialität des Bardilischen Denkens, als Denkens, mit Verzierungen aufstutzest, die dem Schellingschen Absolutismus abgestohlen sind, hat mir die Geduld gegeben, mit der ich dir bisher zuhörte, die aber nun am Ende ist, da die unverschämte Anwendung der gestohlenen Gedanken auf euer communes Zeug endlich auch gar zu arg wird. Behaupte und beweise, wenn du kannst, daß jene Disjunktion bey der Conjunktion und die Conjunktion bey der Disjunktion der Wirklichkeit und der Möglichkeit in der Anwendung der absoluten Identität etwas Anderes sey, als diejenige Ungetrenntheit des Realen und Idealen, des Seyns und des Denkens, welche der Schellingsche Absolutismus in der absoluten Identität des Objektiven und Subjektiven entdeckt und aufgewiesen hat.

Ich. Da die Ungetrenntheit des Idealen und Realen, und des Denkens und Seyns in der absoluten Identität des Subjektiven und Objektiven, auch schon durch Fichte behauptet wurde, bevor Schelling nur eine Ahnung von seinem Absolutismus, und dem bestimmteren Sinne, in welchem er jene Identität geltend machte, haben konnte: so hättest du mir mit eben so viel Schein eine Plünderung der Schätze des Fichteschen Wissens schuld geben können. Allein ich behaupte und beweise, daß unsre Disjunktion und Conjunktion der Möglichkeit und der Wirklichkeit nicht

nur etwas Anderes, sondern durchaus das Gegentheil sowohl der Schellingschen, als der Fichteschen Ungetrenntheit des Idealen und Realen und des Denkens und Seyns sey. Was du die, von mir gestohlene, Ausstattung unsers rationalen Realismus nennen magst, sind Farben, die dein an eure intellektuelle Anschauung gewöhntes Auge in denselben hineinträgt, und welche dich die eigentliche Beschaffenheit desselben wahrzunehmen hindern. Gelingt es mir, unsre Möglichkeit und Wirklichkeit von dem Schein des Schellingschen und Fichteschen Idealen und Realen, und Denkens und Seyns zu befreyen: so habe ich dir den rationalen Realismus in seinem ersten Hauptmomente verständlich gemacht.

Er. Etwas schlimmeres läßt sich eurem Realismus wohl nicht nachsagen, als daß derselbe die intellektuelle Anschauung nicht aushält. Schon darum verlohnt es sich auch nicht der Mühe, ihn verstehen zu lernen. Aber ich bin neugierig genug zu sehen: was denn wohl eurer Disjunktion und Conjunktion der Möglichkeit und Wirklichkeit übrig bleiben dürfte, wenn dieselbe von dem Sinne entblößt ist, den ihr unsre Unzertrennlichkeit des Idealen und Realen — und des Denkens und Seyns leihen muß, wenn sie überhaupt Sinn haben soll.

Ich. Fürs Erste. Euer untrennbares Ideales und Reales — und Denken und Seyn steht und fällt mit eurer Identität des Subjektiven und Objektiven, die euer Princip, euer Urwahres, euer schlechthin Erstes — die uns aber nichts als die Erscheinung

der Verwechslung des Denkens mit der sinnlichen Wahrnehmung, das πρωτον ψευδος, der Urschein — und der *erste* Schein ist, der durch unsre Disjunktion und Conjunktion der Möglichkeit und der Wirklichkeit in der Anwendung des Denkens, als solchen, hinwegfällt, indem durch dieselbe von der Objektivität *alle Subjektivität schlechthin entfernt wird*.

Euch ist der *Unterschied* zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit eine bloße *Erscheinung*, die Identität aber, als *Identität von Beyden*, das *an sich Wahre*. Uns hingegen ist *diese Identität bloßer Schein*, Täuschung, Wahn; und der *Unterschied* Beyder in ihrer Unzertrennlichkeit das *an sich Wahre*.

Euch ist die Möglichkeit das *Subjektive*, die Wirklichkeit das *Objektive*, die Ungetrenntheit von beyden die Identität des Objektiven und Subjektiven. Uns ist die Möglichkeit so *wenig* als die Wirklichkeit *Subjektiv*, und die Wirklichkeit ist uns nur mit der Möglichkeit, die nicht die Wirklichkeit ist, so wie die Möglichkeit nur mit der Wirklichkeit, die nicht die Möglichkeit ist — *Objektiv*. Beyde *zusammen*, keines ohne das Andere, und keines als das Andere, machen das *Objekt an sich* aus, das, als solches, die Subjektivität schlechthin ausschließt, und in keinem Sinne mit derselben Identisch seyn kann.

Euch ist das sogenannte *Ideale*, das euch vom *Realen* ungetrennt ist, nichts als eure angebliche, mit der *Subjektivität* verwechselte *Möglich-*

keit, und das von euch sogenannte Reale, das von eurem Idealen unzertrennlich ist, ist nichts als eure angebliche, mit der Objektivität verwechselte Wirklichkeit. Unser Objectivreales, und Realobjectives ist uns nichts als die Möglichkeit mit der Wirklichkeit an sich selber, das Objekt an sich, während uns die subjektive Realität, die Realität, welche mit der Subjektivität identisch ist, nichts als die Realität im bloßen Vorstellen, in der Erscheinung ist. Unser Ideales, wenn wir anders dieses durch die in neueren Zeiten darauf übertragene Subjektivität so sehr gemißbrauchten, und für uns fast unbrauchbar gewordenen, Ausdrucks uns in unsrem Sinne bedienen sollen, unser Ideales ist durchaus kein Subjektives, und ist mit dem Realen an sich, d. h. mit der Möglichkeit und Wirklichkeit, als solcher, nicht nur ungetrennt, sondern es ist dieses Reale selber, das an sich nur in der Anwendung das Denken als Denken — folglich nur als Gedachtes Etwas, folglich nichts außer dem Gedanken ist, von dem, inwieferne er über alle Vorstellung, und durchaus nichts Handgreifliches ist, unsre Reformatoren der Philosophie sich freylich noch keine reelle Realität träumen ließen.

Endlich ist euer sogenanntes Denken, das von eurem sogenannten Seyn ungetrennt ist, wiederum nichts als eure subjektivirte Möglichkeit, und euer subjektivirtes Ideales, und eure Subjektivität, als solche in der Identität des Subjektiven und Objektiven. Euer sogenanntes Seyn, das mit eurem sogenannten

Denken ungetrennt ist, ist nichts als die mit der Objektivität verwechselte bloße Wirklichkeit, und das mit der Wirklichkeit verwechselte, Reale, und eure Objektivität, als solche, in der Identität des Subjektiven und Objektiven. Unser Denken, das uns, als Denken, die absolute Identität, als solche, ist, — ist uns nur als angewendetes Denken, die Möglichkeit an sich, hat und ist als solche wahres Seyn in sich selber, nämlich das Seyn der Möglichkeit, und ist von der Wirklichkeit unzertrennlich, die uns nicht das Seyn überhaupt, sondern nur das Seyn der Wirklichkeit, d. i. der Veränderung und Ausdehnung als solcher ist.

Ihr verwechselt das euch gänzlich unbekannte Denken, als Denken, mit dem von euch verkannten angewendeten Denken. Dieses letztere besitzet ihr in eurem Bewußtseyn, in welchem euch der Genuß der Möglichkeit und der Wirklichkeit, folglich der Objektivität zu Theil geworden ist, ohne welchen ihr in keinem Sinne Menschen wäret. Aber ihr kennt das angewendete Denken als solches, ihr kennt die Wirklichkeit und die Möglichkeit, folglich die Objektivität nicht an sich selbst — Ihr erkennt dieß Alles nicht. Denn ihr kennet es nur in einem mit dem bloßen Vorstellen verwechselten Denken; ihr kennt es nur unter dem Scheine, der von dem bloßen Vorstellen unzertrennlich, und in eurem Bewußtseyn auf das angewendete Denken, auf die Wirklichkeit und die Möglichkeit, auf das Objekt über-

tragen ist. Daher koncrescirt euch das Objektive mit dem Subjektiven in euer sogenanntes Subjekt-Objekt. Die Möglichkeit, welche an sich mit der Wirklichkeit an sich das reine Objekt ausmacht, koncrescirt als eure Möglichkeit mit dem Subjekt, so wie eure Wirklichkeit mit eurem Objekte, beydes aber zusammen in dem besagten Subjekt-Objekt mit der absoluten Identität, von der ihr ebenfalls an dem in euch angewendeten Denken als Denken, nicht ohne Genuß, aber durchaus ohne Erkenntniß seyd. Eben darum koncrescirt auch wieder umgekehrt — indem ihr spekulirt — die absolute Identität in eurem Bewußtseyn mit ihrer Anwendung, folglich mit der Wirklichkeit und der Möglichkeit, d. h. mit der Objektivität, und diese mit der Subjektivität in eure sogenannte Absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, der Möglichkeit und der Wirklichkeit, des Denkens und des Seyns, des Idealen und Realen, des Unendlichen und des Endlichen. Da euch nun in dieser absoluten Identität die Möglichkeit und die Wirklichkeit an sich schlechthin Eines und Ebendasselbe, und nur in der Erscheinung in ihrer Unzertrennlichkeit verschieden sind: so muß euch nothwendig die Hinweisung auf Gott, welche der rationale Realismus in der Möglichkeit, als solcher an der durch die Möglichkeit bestimmten Wirklichkeit, oder an der wahren Natur aufweiset (demonstrirt), die Manifestation Gottes an der Natur zu einem bloßen Schein werden, der durch euer Wis-

sen aufgehoben wird, für welches das, was ihr unter dem Namen Gottes gelten lasset, nichts als das mit euerer Objektivität, die keine Objektivität, mit euerer Natur, die keine Natur ist, koncrescirte Absolute, das kein Absolutes ist, der Gott, der mit der Natur dem Wesen nach identisch ist — seyn muß.

Er. Ich könnte mich wohl entschließen, dich über jene Hinweisung über die Natur an der Natur anzuhören, wenn du mir dieselbe eben so deutlich zu machen wüßtest, als du mir den Unterschied zwischen eurer Disjunktion und Conjunktion der Möglichkeit und der Wirklichkeit auf der Einen, und unsrer Identität des Idealen und Realen, und des Denkens und des Seyns auf der andern Seite gemacht hast.

Ich. Dazu mußt du mich in einer besondern Unterredung dadurch in den Stand setzen, daß du mir angiebst, was dir an jener Hinweisung unverständlich ist.

N. IV.

Briefe an F. H. Jacobi. Ueber das Wesen der Jacobischen, Fichteschen, Schellingschen und Bardilischen Philosophie.

Erster Brief.

Den 9ten Sept. 1802.

H*, der nur Einen Tag bis itzt in Kiel gewesen ist, hat mir von deinem Befinden so tröstliche Nachrichten gegeben, daß ich mir nun kein Bedenken mehr mache, dir wieder einmal einen längeren metaphysischen Brief zu schreiben. Ich glaube in deinem Vorletzten den Wunsch, daß ich dir meine Gedanken über die neue Darstellung deiner Philosophie in Schellings kritischem Journale mittheile, gefunden zu haben. Irre ich aber darin, so ist doch so viel gewiß, daß ich selber diesen Wunsch hege, und daß ich eine geraume Zeit her auch um seiner Befriedigung willen meiner nun endlich erfolgten Entledigung vom Prorektorate entgegengesehen habe. Es ist dieß der

erste Gebrauch, den ich von meiner neuen Muße mache. Den Muth, jene Darstellung deiner Philosophie mit deiner Philosophie selber zu vergleichen, hast du selbst mir dadurch eingeflößet, daß du meinen im zweyten Hefte meiner Beyträge abgedruckten Versuch, deine Philosophie darzustellen, auf meine Bitte vor dem Abdruck durchgesehen, und das Wesen deines Systemes durch meine Beschreibung richtig angegeben gefunden hast. Das unwiderstehliche Verlangen aber, das ich in mir fühle, jene Vergleichung anzustellen und zur Sprache zu bringen, magst du daraus begreifen, weil sie mir das sicherste Mittel scheint, dir meine Philosophie eben so verständlich zu machen, als mir die Deinige ist.

Jemehr ich dich verstehen lerne, desto größer wird mein Wunsch, von dir verstanden zu seyn. Was ich nun mit Bardili das Denken, als solches, nenne, und was dir vielleicht aus unsrer Schuld noch nicht verständlich geworden ist, hat sich vielleicht keinem anderen Philosophen, seit deinem Platon, in vollerem Maaße zu genießen gegeben, als eben dir, mein Jacobi!

Ich weiß, daß in deinem Genusse des Denkens, in dem, was du dein Nichtwissen, und dein Glauben nennst, mehr Wahrheit enthalten ist, als in allem dem angeblichen Wissen, das du verwirfst, und bestreitest. Aber ich weiß auch, daß es eine Erkenntniß des Denkens giebt, die mit jenem Wissen durchaus nichts gemein hat, die durch deine Einwendungen nicht getroffen werden kann,

und von der du nur darum entfernt bist, weil du bereits glaubend für wahr hältst, was durch dieselbe gewußt wird.

Nicht nur Platon hat jene Ueberzeugung, welche du Glauben nennst, das Wissen κατ' ἐξοχην genannt, sondern auch Leibnitz, so weit er in seinen fragmentarischen Darstellungen seiner Philosophie mit sich selbst einstimmig, und inwieferne er nicht Wolfisch mißverstanden ist, hat jenen Glauben für das Wissen κατ' ἐξοχην anerkannt.

Wer hat nach diesen Beyden die Ueberzeugung von Gott ausdrücklicher und nachdrücklicher als die Wahrheit κατ' ἐξοχην — als die Erkenntniß, ohne welche und vor welcher keine andere wahrhaftig wahr und gewiß ist, und bewährt und vergewissert werden kann, geltend gemacht, als eben du mein Jacobi!

Dir ist jene Ueberzeugung in Beziehung auf die Realität jeder anderen Erkenntniß, was dir Gott selbst in Beziehung auf die Realität der Möglichkeit und Wirklichkeit — in Beziehung auf die Wahrheit der Natur ist. Eben darum ist sie dir auch aus Gott und durch Gott selber, Offenbarung Gottes am Werke Gottes, und als solche das Einzige Princip des Erkennens und des Seyns. Nur weil du dich von Gott durch Gott überzeugt haltest, haltest du dich auch überzeugt, daß die Natur, als solche, wahres Seyn hat. Unabhängig von jener Ueberzeugung räumst du der Natur und der Erkenntniß derselben keine andere als bloße empi-

rische Realität ein; erklärst du das Wesen der Natur für durchaus ungewiß, und das Wissen als ein Wahres für unmöglich. So wahr Gott lebt, ist dir die Natur. In sich und durch sich selbst ist sie dir Nichts Wahres. — In der Wahrheit ist sie dir nur durch Gott, und eben darum auch in der Wahrheit, Nicht-Gott. Gott ist dir der schlechthin Unendliche, und eben darum von der Natur als dem Endlichen ins Unendliche wesentlich verschieden. Auch ist dir die Natur keine Folge der Möglichkeit und Wirklichkeit Gottes, der über aller Möglichkeit und Wirklichkeit (welche nur durch Ihn, nicht Er selbst ist,) thront; in dessen Absicht die reelle Möglichkeit, in dessen Mittel die reelle Wirklichkeit, und in dessen Endzweck — das Universum, als die Offenbarung seiner Heiligkeit und Allmacht dem Wesen nach besteht. Wer das glaubt, dem hat sich das, was mir und Bardilin das Denken, als Denken heißt, zu genießen — wer es weiß, dem hat es sich zu erkennen gegeben.

Im Verkennen dieses Denkens, welches durch das, was es an sich selbst und der Wahrheit nach ist, dem beschriebenen Inhalt deines Glaubens zum Grunde liegt, hast du es aber wenigstens so weit, als irgend einer der älteren und neueren Philosophen, so weit als deine neuesten Gegner gebracht. Lange vorher, als sich aus den durch Kant getroffenen Anstalten zur ausdrücklichen Identifikation des Subjektiven und Objektiven, das Fich-

tesche Wahrmachen (durch das Selbstsetzen im reinen Ich und durch dasselbe) und aus diesem Wahrmachen die Schellingsche totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, und mit ihr die absolute Identität des Unendlichen und des Endlichen entwickelte, und zur Sprache kam, lehrtest du schon in deinen Briefen über Spinoza, daß das reine (philosophische) Denken nur von der Identität des Unendlichen und des Endlichen aus, und darauf zurückgehen könne und müsse, daß der Pantheismus das Einzige Consequente System der Spekulation sey, und daß die nach reinem Wissen strebende Vernunft nur in dem Parmenideischen All und Ganzen, το ὁλον και το παν, als All und Ganzen, das ἐν κατ᾽ ἐξοχην, das Absolute, und schlechthin Unbedingte suchen und finden könne.

Zwar wollen deine neuesten Gegner Inkonsequenz und Abfall von jener Lehre darin finden, daß du nachmals in deinem Sendschreiben an Fichte, diesen Erfinder der Wissenschaftslehre, der die Absolute Identität des Unendlichen und Endlichen nur auf das Wissen einschränkte, insoferne nur für Subjektiv erklärte, und eben daraus den Unterschied zwischen dem absolut Unendlichen und dem Endlichen — Gott und Natur — für einen Glauben deducirte — „den wahren Messias der spekulativen Vernunft, und „den ächten Sohn der Verheißung einer durchaus rei„nen in- und durch sich selbst bestehenden Philosophie" genannt hast. Allein du ertheiltest dieses Lob nur darum und insoferne, weil und inwieferne du in dem

Fichteschen Wissen der subjektiven Identität des Unendlichen und Endlichen, dasselbe Nichtwissen des Unterschiedes zwischen Gott und Natur demonstrirt fandest, welches schon durch Spinoza, als ein Wissen der objektiven Identität von beyden geltend gemacht wurde. Schon damals schwebte dir die bald darauf auch in der Darstellung durch Schelling erfolgte Vollendung der Philodoxie nicht undeutlich vor dem Blicke deines Geistes. Schärfer, auch auf dem Felde des spekulativen Wissens als Fichte sehend, sahst du schon damals, was Schelling, erst nach dir sah, daß die Identität des Unendlichen und des Endlichen, wenn sie das Urwahre seyn soll, keineswegs blos subjektiv, sondern auch objektiv, oder vielmehr, daß sie weder für das Eine noch für das Andere, als solches, sondern absolut für das Absolute gelten müsse. Du sahest und verkündigtest die Annäherung des Idealismus und Materialismus bis zu der endlichen Berührung, welche endlich mit der Entdeckung des Indifferenzpunktes zwischen dem Unendlichen und Endlichen, und der Errichtung des absoluten Identitätssystems eingetroffen ist. Aber eben darum konntest du der Fichteschen Deduktion des Glaubens an Gott nie und nimmermehr beypflichten. Du wußtest jene berühmte intellektuelle Anschauung der Identität des Unendlichen und des Endlichen, die den Spinoza instinktartig leitete, und welche Fichte, um das Gegentheil von dem, was er durch sie anschaute,

Glauben zu können, — mit Willen und fürs Wollen fallen läßt, lange vor Schelling, und Hegel, der es Schellingen ablernte, festzuhalten, indem du jeden aus ihr abgeleiteten Glauben des Gegentheils von dem, was sie anschaut, nur für eine bloße Täuschung der Subjektivität, eine Verrückung des rein spekulativen Standpunkts, ein empirisches Vorurtheil hieltest; einsahst, daß Fichte nur durch Inconsequenz seinen deducirten Glauben für wahre Ueberzeugung halten könne, und zeigtest, daß ein Wissen der Identität des Objektiven und Subjektiven, und jede Spekulation, die in diesem Wissen besteht, entweder sich selbst, oder alle Ueberzeugung von Gott aufheben, entweder sich selbst für unwahr erklären, oder Gott läugnen müsse.

Alle diese Großthaten der Spekulation, worin du es auf dem Felde derselben den gewaltigsten Herren nicht nur gleich, sondern zuvorgethan hast, würden dir indessen unmöglich geworden seyn, wenn du nicht das Denken auf dieselbe Weise, wie sie alle, verkannt hättest; indem du dasselbe für ein bloßes menschliches Thun, für subjektive Thätigkeit, für ein bloßes Identificiren im Bewußtseyn ansahest.

Für dieses sogenannte angebliche Denken kann es freylich keine absolute Identität (durch welche sich das Absolute als solches allein ankündigen kann), sondern nur eine durch Differenz bedingte Identität geben, mit welcher das, auf das

Absolute, als solches, ausgehende Philosophiren nichts anfangen und nichts endigen kann. Jenes angebliche Denken also, wenn es gleichwohl beym Philosophiren gebraucht werden, wenn es troz seinem subjektiven, relativen bedingten Wesen — ausdenken — zum Absoluten, als solchem, gelangen soll, muß also vor allen Dingen sich selbst aufgeben, über sich selbst, d. h. über den Widerspruch hinausgehen, den es in sich selber dadurch finden muß, daß es als Denken — die Identität nur unter der Bedingung einer Differenz, folglich als Nichtabsolut, denken kann, gleichwohl aber, um zum Absoluten, als solchem, zu gelangen, als Absolut denken soll. Aus diesem Widerspruch kömmt die Spekulation, welcher das Denken nichts anderes ist, nur dadurch heraus, daß sie aufhört ein Denken zu seyn, und sich in die sogenannte Anschauung der Indifferenz verliert, wobey die Differenz, ohne welche keine Indifferenz möglich ist, und die in jenem angeblichen Denken zur Identität vorausgesezt wird, wenigstens für jene Anschauung, als solche, wegfällt, sonach die absolute Identität als Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, des Denkens und Seyns, des Unendlichen und des Endlichen erst angeschaut, in dem darauffolgenden Denken aber, das sich nach dieser Anschauung richten muß, aller Unterschied des Subjektiven und Objektiven, des Denkens und Seyns, des Unendlichen und des Endlichen im Wissen zu einer bloßen Aeußerung, —

Erscheinung — des durch jene Anschauung geleiteten, und derselben unterworfenen Denkens gemacht wird.

Daß dich diese intellektuelle Anschauung nicht befriedige, daß du sie mit mir für einen künstlichen Traum ansiehst, daß dir, wie mir, das dadurch Angeschaute der Urschein selber ist, können deine neuesten Gegner, denen diese Anschauung das Urwahre in der Erkenntniß, und die erste Idee der Philosophie, und die reine Vernunft selber ist, nicht anders begreifen, als daraus, daß es dir an derselben fehlen müsse. Diese Seher des Alls und des Nichts, welche dem Unendlichen so wie dem Endlichen nur insoferne reelle Realität eingestehen, als sich Beydes in ihrer Anschauung in die Identität von Beyden verliert, Sie, welche Gott nur insoferne gelten lassen, als Er in der Wahrheit nichts als die Natur, folglich Nicht-Gott, und die Natur — als sie in der Wahrheit Gott selbst, d. h. Nicht-Natur ist, Sie können dein Glauben an Gott, der da Nicht-Natur, und an die Natur, die da Nicht-Gott ist, in dir, der so viel mit und über Spinoza, und Kant und Fichte gedacht hat, nicht anders möglich finden, als durch dein unphilosophisches Schaudern und Entsetzen ob dem zu Grunde gehen deines endlichen Alls, — durch deinen unmännlichen Abscheu vor dem Vernichtetwerden des Endlichen, als solchen, woran dir um deiner selbst willen Alles gelegen sey, — durch deine unüberwindliche Anhänglichkeit an das gemeine Seyn,

worin sich das Endliche von dem Unendlichen ohne Zuthun des Selbstdenkens, von sich selber abscheidet, und das dir aus deinem Mangel der intellektuellen Anschauung — das eigentlich reelle Seyn und der Grund ist von allem deinem Glauben, in welchem du nur darum ein höheres, überschwengliches, Seyn annähmest, weil du sonst das Handgreifliche in deinem Denken nicht festhalten könntest. Darum habest du auch von dem wahren Nichtsseyn, das zum Alleswerden vorausgesetzt wird, so gar keine Ahnung, habest vor lauter Unlust und Bangigkeit über das Nichtseyn weder Lust noch Muth Alles zu werden, habest so viel Ekel und Widerwillen vor dem Spekulativen Charfreytage, von dem der bisherige landesübliche nur ein Vorbild ist, und in welchem, nach dem Zeugnisse der Propheten Schelling und Hegel und den Demonstrationen des absoluten Identitätssystems, Gott, der an sich selbst, und als Nicht-Natur, nur ein Produkt der menschlichen Subjektivität ist, wie diese Subjektivität selbst, sterben, und begraben werden muß — O große Noth! — damit beydes, als Eines und Alles und Alles und Eines zur glorreichen Auferstehung gelange.

So wenig nun diese Menschen den eigentlichen Grund deines Glaubens, der Ihnen die Absurdität aller Absurditäten, der Urschein ist, ahnen können, und so sehr Sie dir in der Beurtheilung deines Systemes, in welchem jener Glaube deine Erkennt-

niß ist, unrecht thun müssen: so sehr muß ich Ihnen recht geben, wenn Sie den Fichteschen Glauben, ungeachtet sie auch denselben für absurd erklären, gleichwohl nicht nur in ihrem Sinne für heroischer, sondern nach der euch allen gemeinschaftlichen Ansicht des Denkens für konsequenter erklären. Die Fichtesche Spekulation, wissend, daß das Denken subjektives Thun sey, und daß sich nur in demselben das Subjektive vom Objektiven scheide, das im Anschauen identisch sey — vernichtet den Unterschied zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen Wissend im Wissen und für dieses ihr Wissen wahrhaftig; hat daher Muth und Kraft, das Endliche wie das Unendliche, als solches, im Wissen aufzuheben und aufzugeben, und für den Zustand des Nichtspekulirens, fürs wirkliche Leben den Glauben ans Unendliche einzuführen, um in diesem Zustande das Endliche Selbst machen zu können. Aber dir, dir geht zwar auch der Unterschied zwischen dem Unendlichen und Endlichen im Wissen verlohren, aber in einem Wissen, das du selbst nur für leere Spekulation hältst. Jener Unterschied bleibt, und ist dir, weil du ihn nicht vernichten zu können glaubst; du glaubst an ihn, ungeachtet er sich im Denken, das du für ächtes Denken ansiehst, widerspricht, und glaubst, ihn nur glauben zu müssen, weil du jenes Denken als sich selbst widersprechend ansiehst. — Genug für dießmal.

Zweyter Brief.

Den 11ten Sept. 1802.

Ich habe dir vorgestern mehr Inkonsequenz als Fichten schuld gegeben, und bin dir darüber Rechenschaft schuldig. Sowohl dir als Fichten ist das Denken an sich und als solches subjektive Thätigkeit, und darum bedingtes Identificiren. Daher kann durch das, was euch Denken heißt, das Absolute nicht Denkbar, es muß für euer Denken als solches Unmöglich seyn, und darum müßt ihr, in Kraft Eures Denkens, die Anschauung desselben postuliren, und ihr weicht nur in eurem Anschauen des Absoluten von einander ab.

Fichte schaut das Absolute im reinen Selbstthun und als dieses an; er schaut es in einem Thun und als ein Thun, welches sein eigenes Objekt und Subjekt ist, und in welchem sich mit dem Unterschiede des Objektiven und Subjektiven auch der Unterschied zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen verliert. In dieser Anschauung und für dieselbe ist denn auch das Unendliche keineswegs mehr durch das Endliche bedingt, weil es in ihr und für sie keinen Unterschied zwischen beyden mehr giebt. Daher wird auch vermittelst dieser Anschauung das Absolute als ein Unbedingtes, folglich als Absolutes auch denkbar für den Wissenschaftslehrer. Das Denken, das Ihm an sich nur be-

dingtes Identificiren ist, wird ihm nach vorangegangener intellectueller Anschauung, ein durch nichts als durch die Identität des Unendlichen und Endlichen bedingtes, folglich insoferne unbedingtes Identificiren, ein ins Unendliche fortsetzbares Zurückführen alles dessen, was in der empirischen Anschauung, und in dem dadurch bedingten Denken verschieden ist, auf die absolute Identität in der intellektuellen Anschauung, in welchem Zurückführen eben das reine Denken, und wahre Philosophiren besteht. So gewiß nun Fichte weiß, und weil er weiß, daß der Unterschied zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen im Wissen und fürs Wissen wegfalle: so gewiß und darum weiß er auch, daß der besagte Unterschied im Nichtwissen, als solchem, sich einfinden und bleiben müsse; und so zeigt er in seinen Deduktionen, daß und wie jener Unterschied unter andern auch in demjenigen Nichtwissen enthalten sey, welches zum Theil das Aufheben des Endlichen im Endlichen, und als solches rein vernünftiges Wollen, zum Theil aber das Setzen des Unendlichen als des Unendlichen und durchs Unendliche, und als solches rein vernünftiges Glauben — und welches beydes als von einander unzertrennlich eben die moralische Religion und religiöse Moralität sey. So begründet Fichte Moralität und Religion in ihrer Unabhängigkeit vom Wissen als reines Nichtwissen, und begründet sie, als das reine Thun im reinen Glau-

ben, und das reine Glauben im reinen Thun — fürs Wissen durch Wissen: so stellt er die Eintracht zwischen Denken, Wollen, Wissen und Glauben nicht etwa her, sondern zuerst auf, vereinigt die in sich selbst entzweyte Menschheit in sich selbst und durch sich selbst, und vollendet die Philosophie, inwieferne jene Vereinigung ihr Ziel ist. Bey diesem großen Werke, aus welchem sein Großthun denn auch begreiflich wird, ist Ihm der Umstand, daß Ihm das Denken an sich, wie Schellingen und dir und wem nicht sonst in unsern Tagen? nichts als ein bedingtes Identificiren ist, nicht nur kein Hinderniß, sondern vielmehr die Conditio sine qua non, oder noch eigentlicher, der Grund des ganzen Unternehmens, die Notio directrix seines Suchens und Findens, das Wort seines Räthsels, die Seele des ganzen Kunststückes. Denn jener Charakter des Denkens an sich, den er als konsequenter Kopf nicht nur zum Charakter seines Denkens macht, sondern auch beybehält und durchsetzt, ist es eben, was nicht nur eine intellektuelle Anschauung, sondern gerade diese, in welcher sich der Unterschied zwischen dem Unendlichen und Endlichen verlieren muß, postulirt. Soll das Absolute durch ein Denken, das an sich nichts als bedingtes Identificiren ist, gedacht werden, so muß es durch jene intellektuelle Anschauung und nur durch jene vorher angeschaut werden. Mit einem solchen Denken ist nur jene Anschauung, und mit jener Anschauung nur ein solches Denken verträglich.

Auch du postulirst Anschauung des Absoluten, das du zufolge dessen, was dir das Denken an sich ist, auch nicht denken kannst. Aber du postulirst deine Anschauung nicht, um dir das Denken Können und Müssen des Absoluten dadurch zu vermitteln, und dasselbe mit Fichte in einem Denken, das ein Denken, aber kein Wissen ist, zu glauben. Du postulirst eine Anschauung des Absoluten, um dir die Möglichkeit und Nothwendigkeit dasselbe zu Denken auf immer zu ersparen; und postulirst eine Anschauung, die so beschaffen ist, daß dieselbe, und was durch sie geschaut wird, zufolge dem, was dir das Denken an sich ist, nimmermehr denkbar seyn und werden kann. Du schaust das Absolute in dem Unterschiede zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen an, der sich in der Fichteschen und Schellingschen Anschauung verliert, und in jeder Anschauung, die mit dem, was dir und Ihnen Denken an sich ist, vereinbar seyn soll, sich verlieren muß. In deiner Anschauung siehst du das Endliche außer und neben dem Unendlichen; in ihr ist das Endliche durchs Unendliche und dieses durch Jenes bedingt; und du kannst das von dir angeschaute Unendliche nur insoferne denken, als dasselbe ein mit gleicher Nothwendigkeit angeschautes Endliches mit sich bringt. In dem Augenblick, als du es mit deinem Denken, als Absolutes auffassen willst, wird es dir zu einem durch Endlichkeit Bedingten, so wie dein Denken an sich nur ein bedingtes Identificiren ist. Du mußt also dein an-

geschautes Absolutes — Nichtdenken, und mußt dieses dein Nichtdenken desselben in deinem Bewußtseyn zur Wirklichkeit erheben. Und eben dieses von dir verwirklichte Nichtdenken in Verbindung mit deiner Anschauung ist dein positives, lebendiges Nichtwissen, das du Glauben nennst. Du kannst auch, nachdem du angeschaut hast, ja eben darum, weil du angeschaut hast, dein Angeschautes keinesweges denken. Dein Nichtdenken wird dir dadurch heilig; und so wird deine Voraussetzung: daß das Denken an sich nichts als das bedingte Identificiren sey, dadurch bestätiget. Ich begreife nun, was mir sonst so oft als unbegreiflich auffiel, wie du deine Ueberzeugung bald Anschauung, bald Glauben nennst, und nennen kannst. Sie ist dir Anschauung oder Glauben, je nachdem du dein Nichtdenken in die Anschauung, oder neben dieselbe hinsetzest. Dein Glauben und Anschauen ist dir nicht nur kein bloßes Denken (welches auch das Fichtesche und Schellingsche Wissen, und eben so wenig auch das Bardilische ist,) sondern es ist das eigentliche realisirte Nichtdenken; und inwieferne du in jenem Glauben und Anschauen das Wesen der Vernunft bestehen lässest, gehst du noch weiter als Kant und seine Abkömmlinge, die nur läugnen, daß die Vernunft im Denken als Denken bestehe, gleichwohl aber das Denken für einen wesentlichen Bestandtheil derselben ansehen, während das Nichtdenken als solches zum Wesen deiner Vernunft ge-

hört. Gleichwohl vermagst du all dieses Nichtdenken nicht nur keinesweges ohne, sondern auch nur durch dasselbe Denken zu Stande zu bringen, das dir ein bedingtes Identificiren ist, und das dir gar nicht, und gar nichts seyn würde, wenn du dabey nicht unbedingte Einheit, absolute Identität, aber freylich nicht als das, was sie ist, nämlich als Denken, sondern als das Gegentheil von dem, was sie ist, als Nichtdenken voraussetztest.

Schelling ist unter allen, denen das Denken an sich nichts als bedingtes Identificiren ist, der konsequenteste. Indem er diejenige Anschauung, welche unter Voraussetzung eines solchen Denkens allein denkbar und möglich ist, und in welcher der Unterschied zwischen dem Unendlichen und Endlichen absolut aufgehoben wird, unmittelbar aus der absoluten Identität des U. und E. herleitet, die Er für das Alleinige An sich, für das Urwahre, als solches, so wie das sich vermittelst jener Anschauung darauf beziehende Denken für das reinwahre Denken, das, in dieser Anschauung und diesem Denken zusammen, bestehende Wissen für die schlechthin wahre Erkenntniß des Wahren, und eben deßwegen das Glauben desjenigen Absoluten, das nicht die absolute Identität des U. und E., sondern Gott über der Natur ist, für eine bloße Täuschung der Subjektivität erklärt, die durch die alleinwahre Erkenntniß auf immer aufgehoben wird.

Dahin, mein Jacobi, muß das Denken führen, das bedingtes Identificiren, und für mich und Bardili (denen das Denken, als solches, die absolute Identität selber ist) wahres Nichtdenken, für dich und deine Gegner aber das ächte Denken an sich ist. Dieses Denken muß, inwiefern es beym Ergründen gebraucht wird, entweder sich selbst schlechthin aufheben, wie dieses in deinem Glauben der Fall ist; oder es muß aus dem angeblichen Wissen einen Glauben herleiten, der jenem Wissen widerspricht, den Fichteschen Glauben aus dem Fichteschen Wissen; oder es muß den Glauben, und das Geglaubte durch jenes angebliche Wissen aufheben, wie dieses im Schellingschen Wissen und durch dasselbe der Fall ist. Das Bardilische Denken hebt jenes angebliche Wissen, so wie jedes, das nur durch ein bedingtes Identificiren möglich ist, und damit freylich auch das bloße Glauben an das, was schlechthin Wahr und Gewiß ist, — aber keineswegs das in deinem Glauben, du edler Rechtgläubiger! Geglaubte auf, sondern stellt es in demselben Wissen κατ' εξοχην her, worin es Platon und Leibnitz gesucht und gefunden haben.

Auch du würdest, was du nur Glaubst, Wissen, wenn du es zu denken vermöchtest; und du vermagst es nur darum nicht zu denken, weil du den Afterwissern zu viel einräumst, und das Denken an sich für dasselbe hältst, was es Ihnen ist.

Daß das Denken, wie es von allen Afterwissern im Dogmatismus und Skepticismus gekannt und gebraucht ist und wird, nichts als bedingtes Identificiren sey, ist so gewiß, als daß das Denken unter diesem Charakter in jedem gemeinen und spekulativen Irrthum verkannt und gemißbraucht ist. Aber daß du, du geistvoller und mächtiger Bekämpfer alles Afterwissens, nicht wenigstens glauben könnest, daß das Denken an sich etwas anderes seyn könne und müsse, dieß kann ich von dir nicht glauben. Ich kann dir vielmehr aus deinem Glauben selbst nachweisen, daß du von dem Denken an sich, dem Denken als solchem, etwas Besseres glaubst, als du davon zu denken meynst. Du glaubst ja an Gott, als die unendliche Intelligenz. Du glaubst also unstreitig, daß Gott selber denkt. Oder kannst du eine Intelligenz glauben, die nicht dächte? Du glaubst einen denkenden Gott und glaubst eben darum an ein Denken, das als Denken kein bedingtes Identificiren, kein Anhängsel der menschlichen Subjektivität, kein Subjektives Thun ist. O! du glaubst auch, und weißt es blos darum nicht, weil du es bis itzt nur glaubst, daß die Identität, (die du, im Vorbeygehen sey es gesagt, so oft mit der Aehnlichkeit, noch öfter mit der Gleichheit verwechselst,) ohne die kein Denken ist, im wahren Denken, im Denken, wie es bey Gott ist, und wie es dir im Glauben zu Theil geworden ist, und dem Menschen, so weit er Gottes Ebenbild seyn soll, zu Theil werden muß — keine bedingte Iden-

tität, sondern als unbedingte Identität — das Denken als Denken selbst, und in ihrer Anwendung das Gesetz des Unendlichen am Endlichen sey, die Norm, unter welcher alles Endliche sein wahres Seyn hat, das Medium der Manifestation Gottes an der Natur, das Göttliche am Natürlichen im Menschen und außer dem Menschen, der lautere Widerschein von dem jedem Sterblichen an sich selbst unzugänglichen Urlichte. In der Anwendung eines Denkens, das als Denken absolute Identität ist, kann nicht nur, sondern muß der Unendliche schlechthin gedacht werden — der überhaupt nur gedacht, nicht angeschaut werden kann. „Mein Angesicht kannst du nicht sehen; denn „kein Mensch wird leben, der mich sieht." 2 B. Mosis 33. Kapitel.

Das Denken, welches an sich und als Denken durch nichts anderes bedingt ist und seyn kann, ist freylich als menschliches Denken durch ein Vorstellen bedingt, das, als solches, kein Denken ist, und das von aller bisherigen Spekulation, am meisten aber von der Kantischen, Jacobischen, Fichteschen und Schellingschen mit dem Denken als Denken vermengt und verwechselt worden ist. Diese Verwechslung, in welcher du auf dem Felde des Wissens keinem Andern nachstehst, durch welche du vielmehr den Heroen der neuern Spekulation durch Winke, welche sie zu benutzen verstanden, zuvorgekommen bist, und über welche dich dein reicher Genuß des Denkens in deinem Glauben emporhob,

diese Verwechslung ist so lange unvermeidlich, als die Spekulation das menschliche Denken als solches erforschen, und ergründen zu können und zu müssen wähnt, bevor sie das Denken als Denken in seiner Anwendung an sich selbst erforscht und ergründet hat. — Eine Arbeit, die, besonders nachdem sie schon Einem oder dem Andern Menschen gelungen ist, nicht so viel Genialität als Selbstverläugnung voraussetzt, die selten durch Genialität befördert wird, und bey dem weitverbreiteten und durch Gewohnheit tief eingewurzelten Misbrauch des Denkens, oder welches dasselbe heißt: Gebrauch des Denkens als bedingten Identificirens, ein Anstrengen, Ringen und Kämpfen kostet, dem nur sehr wenige unsrer Zeitgenossen gewachsen seyn dürften. Unsre gebildetsten Zeitgenossen sind des Philosophirens endlich überdrüssig geworden. Die Wahrheit, die mit so viel Kopfbrechenden Bemühungen der Wahrheitsforscher von Profession, und Halsbrechenden Fehden unter denselben, vergebens gesucht worden, muß sich (so glauben sie) ungesucht finden lassen, oder wird nimmermehr gefunden; woran auch den Meisten, da sie sich bisher ohne dieselbe beholfen haben, wenig gelegen ist. Dem, der sie im Gauben besitzt, erspart Sie das Suchen. Sie ist Ihm zuvorgekommen, und er sieht mit Mitleiden oder Spott auf den, der sich im Suchen dessen, was durch kein Suchen gefunden werden kann, den Kopf bricht, oder von seinen Mitsuchern den Hals brechen läßt, und der in den Augen derer, die da nicht selbst

Suchen, sondern nur den Suchenden zuschauen, durch den, der ihn durch Witz und Phantasie überglänzt — bis zur Unsichtbarkeit verdunkelt wird, — das Schicksal, das wirklich begegnet, wofür aber auch bereits völlige Schadloshaltung geworden ist — deinem Reinhold.

Dritter Brief.

Den 15ten Sept. 1802.

Was dich, und Andere, welche ebenfalls einen Gott, der nicht die Identität des Unendlichen und des Endlichen ist, glauben, abhalten muß, den rationalen Realismus mit derjenigen Unbefangenheit und Anstrengung zu studiren, ohne welche derselbe, besonders bey dem gegenwärtigen Zustande unsrer wissenschaftlichen Cultur, nicht verstanden werden kann, ist dein Dafürhalten, oder wenigstens Befürchten: daß jenes neue System, in der Hauptsache, mit dem Spinozistischen Realismus, dem Fichteschen Idealismus und dem Schellingschen Absolutismus dasselbe Wesen habe, oder einerley Unwesen treibe. „Auch Bardili“ so höre ich dich sagen, „führt ja Alles auf die absolute Identität zurück, behauptet und beweiset, daß alles nur Ein und Dasselbe Wesen habe, und sein ganzes reines Wissen besteht in der Erkenntniß, daß Eines in Allem, und Alles in Einem sey.“ Allerdings, lieber Jacobi! Aber im rationalen Realismus ist die absolute Identität gerade das Gegentheil von dem, was sie in den drey genann-

ten Systemen ist, und sein Eines im Allen ist weder die Natur, noch Gott, noch die Identität von Beyden: sondern die Offenbarung Gottes an der Natur.

Inwieferne der Schellingsche Absolutismus die beyden ihm vorhergegangenen konsequentesten Systeme der Spekulation, nämlich den Fichteschen Idealismus und den Spinozistischen Realismus, dem Geiste nach vereinigt, und die systematische Philodoxie schlechthin vollendet, gränzt derselbe allerdings zunächst an den rationalen Realismus, als an die wahre Philosophie. Es ist zwischen diesen beyden Systemen kein drittes möglich, und der rationale Realismus läßt sich nicht wohl anders misverstehen, als daß man ihn für einen inkonsequenten Absolutismus ansieht.

Der Punkt, in welchem diese beyden Systeme sich berühren, und ausschließen, ist zwar dem auffallendsten Scheine nach die absolute Identität, von der beyde ausgehen, und die in jedem derselben ganz etwas Anders ist. Allein der Wahrheit nach besteht dieser Berührungs- und Trennungspunkt nur allein in demjenigen, was in beyden Systemen zur absoluten Identität noch hinzukömmt, und vermittelst welches die absolute Identität, als solche im Absolutismus vernichtet, im rationalen Realismus aber durch sich selbst angewendet wird. Dieser Punkt ist, mit Einem Worte, das Postuliren eines Andern zur absoluten Identität, welches Andere im Absolutismus die intellektuelle Anschau-

ung, im rationalen Realismus der Stoff heißt. Ich berufe mich auf das Schellingsche Gespräch über das absolute Identitätssystem u. s. w. im ersten Hefte des kritischen Journals, worin das Verhältniß des Absolutismus zum rationalen Realismus aus dem Standpunkte des Unterschiedes zwischen der intellektuellen Anschauung und dem gegebenen Stoffe dargestellt, und das letztere System wegen seines Postulirens des Stoffes der neueste Reinholdische Dualismus gescholten wird.

Der rationale Realismus weiß, gesteht es offen und laut, und zeigt, daß sich mit bloßer absoluter Identität nichts anfangen und endigen lasse. Ihm ist das rein Absolute und das bloß Absolute zweyerley; und er erkennt das letztere für einen bloßen Schein des Erstern. In Kraft des Absoluten, als Absoluten, des rein Absoluten aber, als des rein Absoluten in der Anwendung postulirt er den Stoff, als Ein Anderes, während der Absolutismus das Andere, das er zu seiner Identität postulirt und das an sich die Differenz — der Stoff, als Stoff ist, — als ein Nichtanderes, als Indifferenz postulirt, und sonach in dieser Indifferenz dieselbe bloße Identität, von der Er ausgieng, wiederfindet, behält, wiederholt. Dieses Versteckenspielen mit der zur bloßen Identität nöthigen Differenz, oder mit dem Stoffe — und das dadurch bewirkte Zudecken der Blöße jener Identität, ist seine intellektuelle Anschauung.

Was Ihn zu diesem Versteckenspielen zwingt, ist, daß Er das Absolute, als solches nicht denken kann. Zufolge dem, was Ihm das Denken, als solches ist, und wofür er dasselbe braucht, ist für das Denken nur bedingte Identität, Identität nur mit, nicht ohne Differenz, keine absolute Identität möglich. Gleichwohl bedarf Er des Absoluten, und will von absoluter Identität ausgehen, um darauf Alles zurückzuführen. Um also den Widerspruch, den das Absolute als solches für sein Denken mit sich führt, und den er selber eingesteht und behauptet, und um dessen willen er jedes vom Denken des Absoluten ausgehende System für Dualistisch hält, für seine Erkenntniß schlechthin aufzuheben, postulirt Er ein Hinausgehen über dieses unmögliche Denken, ein Wegschaffen der Differenz, die sich von der Identität nicht wegdenken läßt, durch ein Nichtdenken, ein absolutes Wegschauen von der Differenz, welche der Absolutheit der Identität im Wege steht, und schaut in diesem Wegschauen von der Differenz die Identität als Indifferenz, folglich ohne die Differenz an, ohne welche Er sie nicht denken kann; er schaut sie als Absolut an — und schaut sie, da er sich durch das Nichtdenken von aller Bedingtheit seines Thuns befreyt hat, auch absolut an; und hat sonach den Punkt gefunden, „wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst Eins sind," und worüber du im ersten Bande der neuen Zeitschrift für spekulative Physik 1. B. 1. Stück das Weitere nachlesen

magst, wenn du nähere Aufklärung hierüber nöthig hast.

Ist nun einmal die leidige Differenz weggeschaut, und die absolute Identität als Indifferenz angeschaut, so giebt sich das Schellingsche Denken der nunmehr angeschauten absoluten Identität von selber. Sie wird nun als die, die Differenz aus sich ausschließende, folglich auch, als durch Differenz nicht bedingte, durch ihre eigene Indifferenz sich bedingende, also absolute Identität gedacht. Und so entsteht, und besteht denn auch in diesem auf die intellektuelle Anschauung sich beziehenden — rein spekulativen, rein philosophischen Denken, im reinen Wissen, diejenige Differenz, ohne welche keine Indifferenz gedacht werden kann — aus der Angeschauten absoluten Identität selber, indem in jenem Wissen durchs Gedachtwerden der als Indifferenz angeschauten Identität aus dieser Indifferenz die Differenz ausgeschlossen, sonach als Differenz, aus der angeschauten absoluten Identität selber hergeleitet wird. So kömmt der Absolutismus durch Vermittlung der intellektuellen Anschauung zu derjenigen Differenz, mit welcher, und ohne welche seine Identität nicht seyn kann, und die es weder in der absoluten Identität, noch durch dieselbe geben kann. So erhebt sich der Absolutismus über die Gemeinheit, und Erbärmlichkeit des gegebenen Stoffes — durch die nicht gemeine Gemeinheit und stolze Erbärmlichkeit seines intellek-

tuellen Anschauens, worin ein leeres Einbilden einem Denken, das kein Denken ist, nachhilft. Dieses Schauen der Indifferenz, welches ein Nichtschauen der Differenz ist, und nur darum beschlossen und ausgeführt wird, um die Identität, die sich ohne Differenz nicht denken läßt, ohne Differenz zu schauen, ist das bloße, und als solches durchaus gedankenlose Vorstellen der bloßen Identität, das freylich nur als eiu Vorstellen der Indifferenz und Nichtvorstellen der Differenz möglich ist, und in jenem Nichtvorstellen, in welchem die bloße Identität mit der Reinen verwechselt wird, den Schein der reinen, oder absoluten, Identität mit sich führt. Dieses bloße Vorstellen dessen, wovon kein Vorstellen möglich ist, nämlich der absoluten Identität, ist es eben, was jenen Schein ausmacht, dem der Absolutismus, und jedes andere Scheinwissen der mislungenen Spekulation deu Schimmer seiner Evidenz verdankt. In diesem Vorstellen wird das Vorstellen dem Denken durch Phantasie untergeschoben, und dieses Scheindenken, als reines Denken gebraucht, ist eben jenes Wahrmachen der Philodoxie, dem man den Namen des Spekulirens wenigstens von der Schellingschen Epoche an ausschließend überlassen sollte.

Da dem rationalen Realismus die absolute Identität, als solche das Denken, als Denken, und dieses Jene ist: so weiß er, daß diese Identität und warum sie keines Angeschautwerdens, und überhaupt

keines Vorgestelltwerdens fähig und bedürftig ist, und daß und warum dieselbe Gedacht werden und nur Gedacht werden kann und muß. Er geht also nicht, wie jede Spekulation, die ein Nichtdenken, als ein Denken, gebraucht, über das Denken, sondern nur über das Anschauen und Vorstellen, zum Denken, als solchem hinaus, indem Er die absolute Identität denkt. Er bedarf keiner Differenz, keines Stoffes, keiner Bedingung, überhaupt keines Andern, als des Denkens, als Denkens, um die absolute Identität zu denken, die in seinem Denken nichts außer sich selber voraussetzt, und im Bewußtseyn des Denkenden lediglich in sich selber zurückkehrt, indem sie sich in einem Gedacht werden, als solchem, einfindet. Der rationale Realist hat es nicht mehr mit dem Scheine der absoluten Identität im Vorstellen; Er hat es mit der absoluten Identität an sich selbst, im Denken, zu thun.

Aber eben darum kann und muß für den Rationalen Realismus erst (aber auch unausbleiblich) im Gedachtwerden des Denkens als Denkens, oder der absoluten Identität, als solcher in der Anwendung — die Voraussetzung eines Andern zum Behuf der Anwendung, und mit derselben jene Disjunktion eintreten, in welcher durch Aufhebung des bloßen Stoffes, als solchen, die an demselben in der Anwendung des Denkens unvertilgbare Form des Stoffes, als die Wirklichkeit, und an dieser die Form des angewendeten Denkens selbst, als die Möglichkeit herausgeho-

hen wird, welche beyde, von denen keines das Andere, aber auch keines ohne das Andere ist, zusammengenommen, das reale Objekt ausmachen, dessen in der erwähnten Disjunktion angehende Analysis endlich mit dem Herausheben der Manifestation des Wesens der Wesen am Wesen der Dinge als der vollendeten, in sich selbst zurückkehrenden Erkenntniß des Denkens als Denkens in seiner Anwendung beschließt.

„Aber eben jene Disjunktion, so höre ich dich einwenden, beweiset, daß dein Realismus mit dem Absolutismus dasselbe Unwesen treibe. Denn, was ist sie anders, als jenes Entzweyen, jener ursprüngliche Widerstreit, den auch der Absolutismus behauptet, und vermittelst dessen die als absolute Indifferenz angeschaute Identität im Gedachtwerden dieses Angeschauten, in jene Differenz des Denkens und Seyns — des Unendlichen und Endlichen, des Subjektiven und Objektiven zerfällt, die an sich nichts als die Erscheinung der absoluten Identität von allen Diesen ist." — Der Schein eines gleichen Verfahrens zwischen dem rationalen Realismus und dem Absolutismus ist allerdings bey jener Disjunktion auffallend genug; er ist auch Schellingen selbst bey seiner Beurtheilung meiner Darstellung der Analysis Nro. 3. Heft III. meiner Beyträge in seinem Gespräche im 1. Hefte des kritischen Journals so wenig entgangen, daß er mir schuld giebt, ich hätte erst seinem Absolutismus abgelernt, was ich über die Disjunktion der

Möglichkeit und Wirklichkeit in jener Darstellung behaupte.

Allein die Schellingsche Entzweyung ist gerade das Gegentheil von der Disjunktion im Denken als Denken in der Anwendung. Sie ist dieselbe Differenz, von welcher der Absolutismus wegschaut, um die Identität als Indifferenz anzuschauen, und auf die er hernach wieder hinschaut, um die Identität als Indifferenz des Differenten, und folglich als Identität dessen, was er Denken und Seyn, Unendliches und Endliches u. s. w. nennt, anzuschauen und zu denken. Dieses Wegschauen von der und Hinschauen auf die Differenz ist das Disjungiren im Absolutismus — Nur durch dieses hat Er seine Identität von der Differenz befreyt, zur Absoluten gemacht — und nur durch dieses findet er sie als Absolute Indifferenz des Differenten, in welcher er die Differenz verschwinden und erscheinen läßt, wie es sein Versteckenspielen mit derselben mit sich bringt. Er hat allerdings Recht, wenn er behauptet, daß sich seine Differenz in seiner absoluten Identität verliere, denn sie ist als Differenz des Indifferenten ein wahres Undina: so wie seine absolute Identität als die Indifferenz des Differenten ein wahres Unding ist. Seine absolute Identität verliert sich nur darum nicht in seiner Differenz, weil sie selbst nichts als die verlohrne Differenz ist, als absolute Identität aber im Absolutismus nie dagewesen ist und folglich weder gefunden noch verlohren werden kann.

Der rationale Realismus geht von der absoluten

Identität, als dem Denken, als Denken aus — zu dem er eben darum, weil er d e n k e n d davon ausgeht, nicht durch angeschaute und weggeschaute Differenz gelangt, und das er bey derjenigen Disjunktion, die sich im Denken, als Denken, oder in der absoluten Identität in der Anwendung einfindet, nicht nur beybehalten kann, sondern schlechthin muß, weil diese Disjunktion das Denken, als Denken in der Anwendung selber ist. Weit gefehlt also, daß sich in dieser Disjunktion die Differenz der Möglichkeit und Wirklichkeit des Denkens und der Ausdehnung, des Unendlichen und Endlichen in die absolute Identität, als solche, verlieren müßte: so wird sie vielmehr als unverlierbare, ewige, nothwendige Differenz durch die Absolute Identität und in derselben in der Anwendung herausgehoben — als diejenige Differenz, die im Unterschiede und Zusammenhange, zwischen dem Göttlichen und Natürlichen Statt findet, zu dem sich das Denken, als Denken in der Anwendung nur als Medium der Manifestation des Erstern an dem letztern der Wahrheit nach verhält.

Der Gebrauch, den der Absolutismus von der absoluten Identität macht, ist der gerade entgegengesetzte: Er ist Annihilation des Göttlichen und Natürlichen durch Identifikation von Beyden.

Daß durch alles in diesem Briefe gesagte deine Einwendungen gegen die Voraussetzung des Denkens als absolute Identität gleichwohl

nicht gehoben sind, weiß ich. Erwarte oder fürchte also einen besondern Brief über jene Einwendungen.

Vierter Brief.

Den 20ten Sept. 1802.

Daß das Denken als Denken nichts als die absolute Identität als solche — das Gedachtseyn, als solches, nichts als die abs. Identität als solche in ihrer Anwendung — und das Philosophiren, als reinwahres Erkennen, nichts als das Gedachtwerden — jenes Gedachtseyns seyn könne und müsse, kann denen, welche davon nicht schon überzeugt sind, oder was dasselbe heißt, in deren Bewußtseyn sich dieses Gedachtwerden noch nicht eingefunden hat, nur vermittelst einer Darstellung dieses Gedachtwerdens, welche die durch dasselbe bestimmte Entwicklung desselben, Aufklärung und Verdeutlichung des Gedachtwerdens, als solchen fürs Bewußtseyn ist, streng erwiesen, wissenschaftlich dargethan, demonstrirt werden. Diese Demonstration besteht in einer Analysis, welche von der Mathematischen nur durch ihren Gegenstand verschieden ist. Diese hat es nur mit dem Gleichen, als solchem, an dem Ungleichen, das heißt nur mit der Identität als solcher in der Ausdehnung und Veränderung des Aus-

gedehnten und Veränderlichen zu thun,*) daß sie zur deutlichen, und in der Deutlichkeit allein möglichen, und wahren Erkenntniß jenes Gleichen bringt. Aber jene geht auf die deutliche und als solche allein wahre Erkenntniß des absolut Identischen aus, welches nicht jene Gleichheit selber, wohl aber die Urquelle derselben, dasjenige Eine ist, welches allem, was ist und seyn kann, zum Grunde liegt, das schlechthin Nothwendige und Allgemeine; — stellt diese Erkenntniß auf, und ist und heißt darum die reine oder philosophische Analysis.

Diese Analysis ist zwar in der Geschichte der Philosophie ganz ohne Beyspiel. Das mit dem Vorgestelltwerden verwechselte Gedachtwerden geht zwar auf eine angebliche Absolute Einheit aus, kann aber eben darum, weil hier das Denken nicht über das Vorstellen hinaus geht und Meister wird, nur zu dem Xenophontischen und Permenideischen Amalgama des Einen und Allen, zur Spinozistischen absoluten Objektivität, zur Fichteschen absoluten Subjektivität und zur Schellingschen absoluten Identität des Subjektiven und Objektiven, folglich nur zu einer Identität, die selber nicht absolut ist, und daher

*) Unbekümmert um das ἓν ἐν τῷ παντί fragt der Mathematiker nur nach dem ἓν ἐν τόπῳ. Bardilis Elementarlehre 1 H. S. 76.

auch zu nichts wahrhaft Absolutem führen kann, gelangen. Aber es fehlt in der Geschichte der Philosophie keinesweges an Spuren von solchen Erforschungen des Absoluten, bey welchen das Gedachtwerden wenigstens in helleren Zwischenräumen über das bloße Vorgestelltwerden sich erhebend, zu sich selbst gekommen ist. Vielleicht war dieses schon bey Pythagoras der Fall, indem er „das All der Dinge als eine weise Verknüpfung des Entgegengesetzten unter dem Einen (Ἑνότης ἐν τῇ ἐναντιότητι) erkannt und durch den Ausdruck κοσμος so vielbedeutend bezeichnet hatte. Aber unstreitig ist jenes Platonische μάϑημα νοήσεως, das dir mein Jacobi als πάϑημα νοήσεως in so reichem Maaße beywohnt und deinen Glauben bewirkt, dem Wesen nach nichts als jene reine Analysis, von der Platon am Ende des 6. Buches von der Republik (S. 124. des VI. B. der Zweybr. Ausgabe) als von dem Wesen der vernunftmäßigen Untersuchung der Dinge eine Beschreibung liefert, die ich darum hersetze, damit du dieselbe nach jedem ihrer einzelnen Züge mit meinem Versuche einer Darstellung der reinen Analysis vergleichen könnest. Platon behauptet von jener Untersuchung: „sie sey diejenige, zu der man durch das Denken selbst gelange; indem dieses vermöge seiner Zergliederungsgabe die bloßen (sinnlichen) Bedingungen nur gleichsam für bloße Uebergangsmittel (Unterlagen) und Anregungen erkenne, keinesweges aber sie schon als Gründe gelten lasse; damit es so über alle Bedingungen hinaus, bis zum Unbedingten,

zum Urgrunde alles dessen, was ist, hinaufsteige: so-bald es aber desselben habhaft geworden ist, sogleich wieder auf das zunächst mit ihm Verbundene über-gehe, und auf diese Art bis zum Letzten wieder her-unter komme, ohne auf diesem ganzen Wege sich je des Sinnlichen bedient zu haben, sondern vielmehr unter einer beständigen Anwendung der Form selbst durch die Form nur auf die Form, bis es zuletzt auch in der Form sich endet." Ob Platon die hier von ihm beschriebene philosophische Analysis in seinen esoterischen Mittheilungen und Schriften darstellend ausgeführt, und ausführlich dargestellt habe, ist un-bekannt; aber so viel ist gewiß, daß seine uns bekann-ten Schriften keine solche Darstellung enthalten, und daß dieselben, so wie die Schriften seines späteren nächsten Geistesverwandten Leibnitzens, mehr die bloßen und noch dazu nur zerstreuten, fragmentari-schen Resultate jener Analysis, als die Analysis selbst zu erkennen geben.

Selbst durch ihren letzten Entdecker, Bardili, den Erfinder ihres einfachsten Ausdrucks, durch beson-dere und eigenthümliche Zeichen ist diese reine Analysis nach ihrem rein systematischen Charakter mehr nur vor-läufig angedeutet als rein systematisch dargestellt wor-den. In der am 18. Aug. 1799 unterzeichneten Vor-rede zum Grundrisse der ersten Logik schreibt sich jene Entdeckung und Erfindung, so wie die ganze Ent-werfung und Ausarbeitung des Buches selbst, von den letzten Osterferien her; und noch ein Jahr vor-her rang der Verfasser in seinen Briefen über die

Möglichkeit der Metaphysik mit der bloßen Ahnung reiner Erkenntnisse in einem angeblichen Gefühle des Absoluten. Ohne Zweifel hat die Beschaffenheit des Grundrisses als Schriftstellerischer Arbeit vom Titel und der Dedikation des Buches an, durch die ganze sowohl didaktische als polemische Behandlung, bis zum Ton des Vortrages zu der äußerst ungünstigen Aufnahme desselben, und insbesondere dazu beygetragen, daß auch von keinem seiner öffentlichen Beurtheiler jene Entdeckung und Erfindung, und mit derselben das Eigenthümliche der reinen Analysis auch nur geahnet worden ist, und daß ich selber jenes Eigenthümliche erst nach einer mehr als zwölfmaligen Durchlesung des Ganzen deutlich herauszufinden vermochte. Allein es giebt noch eine andere Hauptursache der Schwierigkeit, die reine Analysis zu verstehen, die durchaus nicht auf die Rechnung von der Eilfertigkeit kömmt, womit der Grundriß geschrieben ist. Aus dieser anderen Ursache würde mir das Verstehenlernen der Analysis auch selbst dann noch immer mehr Zeit und Mühe gekostet haben, als ehemals das Verstehenlernen der Kantischen Critiken und der Fichteschen Wissenschaftslehre, wenn auch jener Grundriß so sorgfältig als diese Werke geschrieben wäre. Das größte Hinderniß jenes Verstehenlernens ist, daß man zu demselben jene tief eingewurzelte Vorstellung vom Denken mit sich bringt, die zwar durch jenes Verstehenlernen in ihrer ganzen Ungereimtheit eingesehen, aber nur mit Hülfe der Zeit abgewöhnt werden kann. Es ist dieses in der Hauptsache die-

selbe Vorstellung, welche einem beym Studium der Critik, der Wissenschaftslehre, und auch des absoluten Identitätssystems durchaus zu statten kömmt, weil die Verfasser selbst von ihr ausgegangen sind, und nur nach derselben in ihren Werken vom Denken Gebrauch machen. Als ich die *Critik* verstehen gelernt hatte, kam zu meiner schon damals vieljährigen Gewohnheit, das Denken für ein bedingtes Identificiren anzusehen, auch noch das *ausdrückliche* subjektivisirende und subjektisirte Denken hinzu, und *dieses* Denken, von dem ich erst seit kurzen weiß, daß es kein Denken ist, wurde durch die von 1785 bis 1799 ununterbrochene Uebung und immer zunehmende Fertigkeit im transcendentalen Spekuliren so sehr zur Natur *meines* Denkens, daß mir das Bardilische *Denken*, als Denken nicht nur Anfangs als die leereste und ungereimteste unter allen mir bis dahin bekannt gewordenen Spekulationen vorkam, sondern auch, daß ich dasselbe, nachdem es endlich auch schon angefangen hatte, *mein* Denken zu seyn, nur mit einer sehr großen, oft peinlichen, und in nicht seltenen Zwischenräumen ganz *vergeblichen*, Mühe festzuhalten vermochte.

Wer meinen obenerwähnten Versuch einer Darstellung der reinen Analysis (N. 3. Heft 3. der Beyträge), in welchem ich den ganzen Gang derselben vom Anfangspunkt bis zum Endpunkte Schritt vor Schritt anschaulich zu machen mich bestrebt habe — bis zum Verstehen studiren kann und will, kann kaum den zehnten Theil der Zeit und Mühe dazu nöthig haben,

womit ich mich bis zur Anschaulichkeit jenes Ganges in meinem eigenen Bewußtseyn durchzuarbeiten hatte. Aber auch jener zehnte Theil ist immer noch zu beträchtlich, als daß ihn jemand, der weniger günstig als du von dem Verfasser denkt, über sich nehmen wird, gesetzt auch, daß er überhaupt noch etwas von einem philosophischen Schriftsteller lesen möchte, der durch seinen öfteren Systemwechsel alle gute Meynung von seiner Selbstständigkeit verwirkt hat, und gegen welchen sich alle philosophischen Schulen, und alle recensirenden Journale, die seiner noch zu erwähnen der Mühe werth finden, so laut erklärt haben. Ich weiß freylich, daß mir jene Darstellung in der Hauptsache nicht mißlungen ist; Bardili hat sie, wie dir bekannt ist, sogar durchaus gebilliget. Aber ich weiß eben so gewiß, daß durch jene, und durch keine mögliche Darstellung der reinen Analysis den Lesern derselben diejenige Mühe erspart werden kann, welche beym Studiren derselben der unvermeidliche Einfluß der Gewohnheit und Fertigkeit im subjektivisirten — dem Vorstellen subordinirten — Denken verursachen muß, welcher wohl bey manchen der Geübtesten, und insbesondere bey den Stiftern und ersten Aposteln neuer Systeme so groß seyn kann, daß er durch alle Mühe unüberwindlich ist.

Selbst jene drey Männer, von denen ich vor Anderen verstanden zu werden hoffte, und denen ich darum die erwähnte Abhandlung durch die Zueignung ans Herz zu legen versuchte, sind in der Hauptsache durch dieselbe unbefriediget geblieben. Von

Paulus und Maczeck weiß ich dieß durch die freundschaftliche Mittheilung ihrer Bedenklichkeiten, deren mich beyde gewürdiget haben; und von Socher muß ich es aus dem gänzlichen Stillschweigen desselben schließen. Wenn ich dir sage, daß der Grund dieser Nichtbefriedigung wirklich nur in jener Gewohnheit und Fertigkeit liege, so wirst du freylich lächelnd über mich den Kopf schütteln, weil ich in Kraft meines gegenwärtigen Systems, und wäre dasselbe um nichts gründlicher als meine Ehemaligen — so und nicht anders urtheilen müßte. Aber lerne erst jene Bedenklichkeiten kennen, und urtheile dann selber: ob dieselben sammt und sonders irgend etwas Anderes voraussetzen, als daß das Denken als solches subjektives Thun, bedingtes Identificiren, Modifikation des menschlichen Bewußtseyns sey. Daß aber das Denken dieses und nichts anderes sey und seyn könne, wird entweder ausdrücklich vor aller Untersuchung als ausgemacht angenommen, oder bey jedem Versuche es erst auszumachen nur mit veränderten Worten als ausgemacht vorausgesetzt. Man stellt sich unter dem Denken dieß und nichts Anderes vor, weil man sich dieses von jeher so vorgestellt hat, und alle Andern es sich auch nicht anders vorstellen, weil mans nicht anders gewohnt ist.

Gesetzt nun auch du, dessen Glauben längst in Wissen übergegangen wäre, wenn du es in jener Gewohnheit und Fertigkeit nicht so weit gebracht hättest, habest meine Abhandlung nach deiner Weise, das heißt,

mit Ernst und Beharrlichkeit studirt, ohne durch sie befriediget zu werden, oder welches mir dasselbe heißt, ohne deine bisherige Vorstellung vom Denken aufgeben zu können — würdest du dann nicht z. B. folgendes Urtheil über meine Arbeit im Wesentlichen unterschreiben müssen:

„Jene Darstellung habe ich einigemale mit Auf„merksamkeit gelesen. — Ich bekenne aufrichtig, der „große Aufwand von Begriffe-spaltendem Scharf„sinn scheint mir nicht bey vielen einzelnen, unläug„baren Bemerkungen, aber doch in Absicht auf die „Hauptidee eine verschwendete Mühe. Das we„sentlich Unrichtige, aus welchem das allem „übrigen Wahren in dem Aufsatze beygemischte Un„richtige nothwendig zu entstehen scheint, dünkt „mich, ist dieß: daß Sie voraussetzen, das Den„ken sey absolute Identität. Will ich dem „Worte nicht einen ganz vom Sprachgebrauch „entfernten Sinn unterlegen: so ist das Den„ken immer nur das Bewußtseyn, daß ich mich „mit gewissen Vorstellungen in der Bezie„hung, um einzusehen, inwiefern sie iden„tisch, oder nicht identisch sind, beschäf„tige. Nicht das Denken ist demnach Identität; es „bringt nicht einmal Identität hervor; es ist nur der „Akt des Bewußtseyns, durch welchen der Geist zwey „Vorstellungen gewissermaßen, d. h. in einer ge„wissen Betrachtung als Eines vorstellbar findet. „Gehe ich über den wirklichen Akt des Bewußtseyns „hinaus: so bleibt mir abermal nicht die Identität,

„am allerwenigsten, als eine Absolute, sondern
„die Kraft einen solchen Akt hervorzubringen, die
„Denkkraft, welche auf Identität ausgeht, aber nicht
„schon in sich selbst Identität enthält, und sie also
„auch nicht als Denken in der Anwendung zum Stoff
„hinzubringt, oder dadurch das an sich Unbestimmte
„erst bestimmbar macht. Vielmehr liegt es im Stoff,
„daß ich ihn so bestimmt finde, um die Identität,
„oder nicht Identität über ihn aussprechen zu müssen.
„Anders habe ich indeß die Sache nicht ansehen ler-
„nen können, und so scheint es mir denn, daß in
„der Abhandlung das Denken, um Alles darin
„finden zu können, in einem Sinne genommen wird,
„der, weder in dem Ausdruck, noch in dem Ge-
„müthsakt selbst, den jener bezeichnet, begründet
„ist."

Nichts ist gewisser, als daß ich allerdings damit umgehe, im Denken Alles zu finden, wenigstens Alles, was die Philosophie, als solche, suchen kann und muß, und was sie wohl längst gefunden haben würde, wenn sie es im Denken, als Denken, und nicht im Denken, als einem bloßen Vorstellen gesucht hätte. Im Vorstellen, als solchem, wird nichts als die Erscheinung; aber im Denken als einem Vorstellen wird noch viel weniger, nämlich bloßer Schein gefunden, dessen Wesen eben jene Identität des Subjektiven und Objektiven, und des Unendlichen und Endlichen ist, welche von den Vollendern der Philodoxie als das Wesen der Wahrheit ausgerufen wird. Ich suche die Wahrheit im Den-

ken, als Denken, und das Wahre im Denken als Denken in der Anwendung. Das Denken, worin ich suche, ist mehr als mein Gemüthsakt, denn ich suche nur die Wahrheit und ich kann und will sie nicht selbst machen. Das Denken, worin ich suche, ist so wenig bloßes Wirken oder Handeln meines Ichs, als das Licht bloßes Wirken oder Handeln meines Auges beym Sehen. Das Denken, worin ich suche, ist auch wirklich nicht dasselbe, was wir uns beym Worte Denken vorzustellen gewohnt sind. Der Sprachgebrauch ist nicht durch das Ergründen, und nicht von den bisher unter sich uneinigen Ergründern der Erkenntniß festgesetzt worden. Seine relative Allgemeinheit, deren er allein fähig ist, ist Naturwirkung, und geht, als solche, allem unserm Philosophiren zwar nicht als Grund, aber als Bedingung, vorher. Inwieferne er nun dem Philosophiren, als Bedingung vorangeht, kann er schlechterdings nichts weiter als bloßes empirisches Wissen, und in Rücksicht aufs Uebersinnliche, bloßes Glauben enthalten. Dem Sprachgebrauch, so weit er allgemein ist, zufolge ist Gott, als Urheber der Natur, der Grund alles Wahren im Seyn und im Erkennen; aber das unbestrittene Fürwahrhalten, das diese Allgemeinheit ankündigt, ist, so weit es unbestritten ist, bloßes Glauben, über dessen Grund sich die Philosophen bis auf den heutigen Tag streiten. Das Philosophiren, als solches, muß über die gemeine Erkenntniß, selbst über die relativ allgemeine, die sich durch den

bloßen Sprachgebrauch ankündigt, folglich auch über das Glauben, wie über das empirische Wissen hinausgehen, und da der Sprachgebrauch als solcher keine andere Erkenntniß als empirisches Wissen und bloßes Glauben enthält, so muß das Philosophiren gerade in dem, was nur zufolge dem Sprachgebrauch Erkennen, Erkenntniß, Fürwahrhalten heißt, über den Sprachgebrauch hinausgehen. Beym Ergründen der Erkenntniß ist die Erkenntniß selbst das Erste, und der Grund der Erkenntniß und des Seyns das Letzte. Dieses Letzte wird dir mit Kant ein Gott werden müssen, der nur im Thun: als ob Er wäre, sein Seyn hat, oder mit Fichte die moralische Weltordnung, oder mit Spinoza die innere Naturnothwenkeit, oder mit Schelling beydes zugleich, d. h. du wirst im Wissen vom Urwesen nicht nur über den im Sprachgebrauch enthaltenen Glauben, sondern auch über das Geglaubte selbst hinausgehen, wenn du nicht vorher über das, was im bloßen Sprachgebrauch Erkenntniß ist, und was, näher besehen, freylich nichts als das Bewußtseyn der Identität eines Subjektiven und Objektiven ist, hinausgehst, und zur wahren Erkenntniß, als der wahren, nicht die Anwendung der absoluten Identität als solcher postulirst.

Daß der Stifter und Erhalter des bloß vulgären Sprachgebrauchs nur die Gewohnheit sey, und daß das Philosophiren unter andern auch in der Entfernung von der Gedankenlosigkeit jenes Sprachge-

brauches bestehen müsse, kann zwischen uns wohl keine Frage seyn. Auch gebe ich dir zu, daß, so verschieden auch die Bedeutungen seyn mögen, in welchen das Wort Denken in den mancherley bisherigen Philosophieen gebraucht ist, gleichwohl dasselbe in keiner derselben, als die absolute Identität genommen und gebraucht sey, sondern daß vielmehr das gemeinschaftliche jener Bedeutungen völlig darauf hinauslaufe: daß das Denken blos Subjektive Thätigkeit sey und mit bloßer relativer Identität zu thun habe. Allein dagegen behaupte ich auch, daß jenes Gemeinschaftliche, folglich das, worüber der bisherige philosophische Sprachgebrauch über das Denken mit sich selbst einig ist, nichts als eben das sey, worin er sich noch nicht über den Vulgären erhoben hat. Im Grunde kann auch die in den verschiedenen Partheyen mit sich selbst uneinige Philodoxie nur insoferne einig seyn, als sie dem vulgären Sprachgebrauch huldigt, wie der große Haufen das Nichtdenken für Denken ansieht und anwendet, und denselben Schein, dem der Pöbel instinktartig nachläuft, ausdrücklich wahrzumachen strebt. Darum eben ist sie Philodoxie.

Aber nun endlich zu dem, in dem oben aufgestellten Einwurfe beschriebenen Denken! Wie vieles, lieber Jacobi, setzt das Gedachtwerden dieses Denkens voraus, was unter den Philosophen theils bestritten, theils nur aus Gewohnheit geglaubt wird! Z. B. daß das Denken, als Denken nur im menschlichen Bewußtseyn, und nur menschliches Be-

wußtseyn und außer demselben nichts, folglich die Natur an sich nichts Gedachtes, kein Gedachtseyn in Gott sey; hernach, daß das Denken, als solches, nur auf Vorstellungen gehe, und obendrein nur ein Vorstellen der Identität und Nichtidentität der Vorstellungen sey; endlich daß es nichts als eine Beschäftigung des Ichs, folglich subjektives Thun sey! In der ganzen Beschreibung kömmt neben mancherley Nichtdenken das Denken nur insoferne vor, als der Identität erwähnt wird. Aber diese wird ausdrücklich als bloße relative Identität behauptet, und dabey vergessen, daß relative Identität ohne Absolute ein Unding sey. Relative Identität kömmt allerdings im Denken, als Denken in der Anwendung, aber nur mit und neben der Absoluten, welche das Denken als Denken selber ist, vor. Aber deine relative Identität ist durchaus keine Identität, eben darum, weil du sie nur im Vorstellen suchst und findest, für welches und in welchem, als bloßem Vorstellen, es nur Aehnlichkeit, d. h. bloße Nichtverschiedenheit als solche im Ausgedehnten und Veränderlichen, und folglich durchaus keine Identität giebt. Relative Identität, als solche, ist Gleichheit, d. h. Identität als solche in der Ausdehnung und Veränderung, an welcher sich die absolute Identität als Nichtausdehnung und Nichtveränderung ankündiget. Dein oben beschriebenes Denken ist als Wahrnehmen des Aehnlichen nichts als Witz, als Wahrnehmen des Verschiedenen

nichts als Scharfsinn und in beyden nichts als Aeußerung der durch ihre Natur an die Sinnlichkeit gebundenen Einbildungskraft. Nimmermehr wirst du über die gemeine Verwechslung der Aehnlichkeit, Gleichheit und absoluten Identität hinauskommen, ohne es vorher zum Denken der absoluten Identität, als des Wesens des Denkens gebracht zu haben. Aber wie? soll das Denken keine Veränderung enthalten, oder seyn? höre ich dich sagen. Im Gedachtwerden, liebster Jakobi, ist allerdings Veränderung, aber nicht im Denken als Denken. Doch dieß führt zu Erörterungen, für welche das gegenwärtige Schreiben, das ohnehin schon zu vielerley abhandelt, zu weitläuftig geworden ist.

N. V.

Die Dogmen des Criticismus, als Entwurf einer Formula Fidei et Concordiae für die philosophischen Recensenten der Jenaischen A. L. Z.

---

1) Als critische, d. h. als wahre Philosophen ergründen wir die Realität der Erkenntniß und des Seyns durch die im erkennenden Subjekte bestimmte Möglichkeit der objektivrealen Erkenntniß, oder durchs Erkenntnißvermögen.

2) Die objektivreale Erkenntniß aber, deren Möglichkeit wir im erkennenden Subjekte voraussetzen, und untersuchen, ist für uns lediglich theils in der Erfahrung, als das empirische Wissen, theils im moralischen Selbstbewußtseyn, als das praktischvernünftige Glauben enthalten.

3) Eben darum kann aber die critische, oder wahrhaft philosophische, Erkenntniß, als solche, und an sich selber nur subjektive Realität haben, und nur als die Erklärung derjenigen Möglichkeit des empirischen Wissens und des praktischen Glaubens, durch welche die Wirklichkeit der Erfahrung, und des moralischen Bewußtseyns vorausgesetzt wird, ein wahres Wissen seyn und heißen.

4) Die Erfahrung, und das moralische Selbstbewußtseyn, sind ursprüngliche Fakta, über welche die objektivreale Erkenntniß, und also auch die diese Erkenntniß erklärende philosophische, subjektivreale, Erkenntniß keineswegs hinausgehen kann; sie werden daher auch als das eigentliche Fundament des Criticismus, und zwar die Erfahrung in der Critik der reinen, das moralische Selbstbewußtseyn in der Critik der praktischen Vernunft, in ihrem faktischen Charakter zum Grunde gelegt.

5) So wie sich die Erfahrung, als Faktum im Bewußtseyn, vorfindet, ist dieselbe das Bewußtseyn des sinnlich Wahrnehmbaren als solchen, oder der Erscheinungen, im bestimmten Zusammenhang derselben.

6) In diesem Bewußtseyn unterscheiden wir, zum Behuf der Erklärung seiner Möglichkeit aus ihm selber, die Materie der Erfahrung, welche in bloßen Empfindungen, von der Form derselben, welche in den Anschauungen, Begriffen und

Ideen enthalten ist, und vermittelst derselben zum Bewußtseyn gelangt. In der an sich selbst schlechthin unzertrennlichen Vereinigung macht diese Form mit jener Materie die Erfahrung selbst, oder die objektivreale Erkenntniß, als empirisches Wissen, aus.

7) Die Empfindung ist die Materie derjenigen Anschauung, welche wegen der in ihr enthaltenen Empfindung die Empirische Anschauung, und deren Angeschautes, als solches, die Erscheinung heißt. Die Formen der Anschauung, welche abgesondert von jenem Stoffe zum Bewußtseyn gebracht, uns die reinen Anschauungen heißen, und welche in ihrer im Subjekte des Erkennens bestimmten Möglichkeit, die reine Form der Sinnlichkeit ausmachen, sind der Raum als Form des äußern, und die Zeit als Form des innern Sinnes.

8) Die Form der Erfahrung, oder der bestimmte Zusammenhang der Erscheinungen, gelangt, inwieferne er seiner Möglichkeit nach im Subjekte des Erkennens bestimmt ist, durch die Spontaneität des Subjektes, welche Denken heißt, zum Bewußtseyn; er ist theils der unmittelbare Zusammenhang der Erscheinungen selber, theils der Zusammenhang der Erkenntnisse von den Erscheinungen. An dem Einen äußert sich die Spontaneität des Denkens als Verstand in Begriffen, an dem Andern als Vernunft in Ideen.

9) Die in der Spontaneität des Denkens, als

des Verstandes, bestimmten, und auf die Erscheinungen sich beziehenden Verknüpfungsarten (Denkformen), inwieferne sie abgesondert von den Erscheinungen zum Bewußtseyn gebracht werden, heissen reine Begriffe oder Categorien, werden nach dem Leitfaden der Logischen Tafel der Urtheile in ihrer Vollständigkeit entdeckt, und sind der Quantität nach Einheit, Vielheit u. s. w. (S. Critik der r. V.)

10) In ihrer Beziehung auf die Formen der sinnlichen Anschauungen Raum und Zeit, und zugleich mit diesen Formen zum Bewußtseyn gebracht, sind sie die transcendentalen Schemate, in welchen die Erscheinungen vermittelst der Formen der Anschauungen unter die Denkformen subsumirt werden. Diese Schemate sind Zahl, Grad u. s. w. (S. Cr. d. r. V.)

11) Als in dem Erkenntnißvermögen (nämlich in der Sinnlichkeit und im Verstande) a priori bestimmte Prädikate auf die Erscheinungen, als Subjekte von Urtheilen bezogen, machen diese Schemate die Grundsätze des Verstandes, als transcendentaler Urtheilskraft, und diejenigen Naturgesetze aus, welche von der Natur als dem Objekte der äußern Erfahrung a priori gelten.

12) Durch den besondern Akt des Bewußtseyns, welcher im Vergleichen der Begriffe untereinander besteht, und die Reflexion heißt, werden an den Begriffen aus den Standpunkten der Quantität, Qualität, Relation und Modali-

tät, — die Charaktere der Einerleyheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit, Inneres und Aeußeres, Materie und Form zum Bewußtseyn gebracht. Werden diese Charaktere von den Erscheinungen, worauf sich dieselben vermittelst der Begriffe beziehen, auf die Dinge an sich übertragen, so entsteht dadurch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

13) Die in der Spontaneität des Denkens, als Vernunft, bestimmten, und auf die Begriffe sich beziehenden Verknüpfungsarten, (Denkformen) heißen, inwieferne sie abgesondert von den Begriffen, worauf sie sich beziehen, zum Bewußtseyn gebracht werden, reine Ideen. In denselben, und durch dieselben ist der, von den Empfindungen sowohl als den Formen der sinnlichen Anschauungen unabhängige (absolute) Zusammenhang der Erfahrungsbegriffe bestimmt; und sie sind die Ideen des absoluten Subjektes, der absoluten Reihe von Bedingungen, und des Inbegriffes aller Realitäten, oder des allerrealsten Wesens.

14) Durch die erste dieser reinen Ideen ist die Subjektive Einheit der Erfahrung im Bewußtseyn, oder die Verknüpfung aller im Bewußtseyn möglichen Erscheinungen, im Einen und ebendemselben Subjekte desselben bestimmt, welches Subjekt aber eben darum kein Ding an sich, sondern lediglich die subjektive Einheit des Bewußtseyns bedeutet. Die Verwechslung dieses

Subjektes mit der Seele, als einem Dinge an sich, ist und heißt der Paralogismus der reinen Vernunft.

15) Durch die Zwente der reinen Ideen ist die vollständige objektive Einheit, oder die systematische Verknüpfung der Erfahrungsbegriffe bestimmt; und die gleich unrichtige Uebertragung dieser Verknüpfung entweder auf die Erscheinungen, als solche, oder auf die Dinge an sich, ist und heißt die Antinomie der reinen Vernunft.

16) Durch die Dritte der reinen Ideen ist die durchgängige Einheit der Form der Erfahrung in ihrem Subjektiven und Objektiven vollständigen Zusammenhang bestimmt. Wird der Gegenstand dieser Idee, oder das subjektivnothwendige Ideal der reinen Vernunft, für objektivreal angesehen, so entsteht durch dieses Mißverständniß das Objekt der metaphysischen Theologie.

17) Der durch die drey reinen Ideen bestimmte Zusammenhang ist keineswegs Konstitutiv, wie der durch die Categorien bestimmte; macht keineswegs den Zusammenhang der Erscheinungen selbst, sondern nur der Begriffe von denselben aus, und heißt daher, um diesen Unterschied auszudrücken: regulativ.

18) Nur in der wirklichen Erfahrung erhalten sowohl die reinen Ideen, welche die regulativen, als die Categorien, welche mit den Formen der sinnlichen Anschauung die konstitutiven, formellen Bedingungen der Erfahrung

ausmachen, durch die Beziehung auf die, in den Empfindungen bestehenden, materialen Bedingungen objektive Realität, und sind also, abgesehen von diesen Bedingungen, und von der wirklichen Erfahrung, nur bloße Formen von Vorstellungen, denen sogar der Charakter des Transcendentalen, d. h. die Möglichkeit der Erfahrung ausmachenden, nur durch ihr Verhältniß zur wirklichen Erfahrung, deren Form sie ausmachen, zukömmt. Der transcendentale Idealismus ist nur als empirischer Realismus wahr, und das philosophische, oder transcendentale, Wissen, welches, als solches, nur subjektive Realität hat, verdankt auch diese Realität, als wahre subjektive Realität, nur der Erfahrung oder dem empirischen Wissen, in welchem das transcendentale Objekt, oder die Form der Erfahrung, allein objektive Realität hat.

19) Das transcendentale Wissen geht also keineswegs schlechthin, sondern nur durch Zergliederung des (Kantischen) Erfahrungsbegriffes über die Erfahrung hinaus, daher dasselbe auch immanent, Erklärung der Erfahrung aus ihr selber, keineswegs transcendent, nicht Erklärung der Erfahrung aus etwas außer und über der Erfahrung, ist.

20) Wir verwerfen daher den sogenannten reinen (Fichteschen) Transcendentalismus, welcher von einem, der Materie und der Form nach, absoluten Thun, folglich von etwas au-

ßer und über aller Erfahrung ausgeht, und daher transcendent, und uncritisch, und durchaus Dogmatisch ist.

21) Wir unterscheiden das moralische Selbstbewußtseyn von der Erfahrung, mit welcher dasselbe, als eine gleichursprüngliche Thatsache, über welche kein Wissen hinausgehen kann, im menschlichen Bewußtseyn verbunden ist, und wir verstehen unter jenem Selbstbewußtseyn das unmittelbare Bewußtseyn der Pflicht, d. h. der Nothwendigkeit: die von Lust und Unlust unabhängige Gesetzmäßigkeit des Willens zur Triebfeder und Richtschnur der Willenshandlungen anzunehmen.

22) Diese Nothwendigkeit ist als die reine Form der Subjektiven Spontaneität, oder absoluten Selbstthätigkeit, nicht außer dieser Spontaneität, oder Selbstthätigkeit, gegründet, die aber nur in den Willenshandlungen, als ein von Lust und Unlust unabhängiger Wille schlechthin selbstbestimmend, praktische reine Vernunft ist, während sie, als Spontaneität oder Selbstthätigkeit im Denken, sich auf den, an die Sinnlichkeit gebundenen, Verstand bezieht, und vermittelst desselben von den Empfindungen, als den materiellen Bedingungen der objektiven Realität abhängig ist.

23) In dieser absoluten Selbstthätigkeit des in diesem Sinne reinen Willens besteht die Würde der Menschheit, und mit derselben ist in Rücksicht auf die Sittlichkeit, d. h. das wirkliche Handeln nach dem Gesetz dieser Selbstthätigkeit — Würdigkeit,

d. h. Befugniß eines jenem Handeln angemessenen Wohlbefindens verbunden; und dieses Wohlbefinden oder die durch Sittlichkeit bestimmte Glückseligkeit ist das höchste Gut des Menschen und das praktisch nothwendige Objekt seines Willens.

24) Zur Realisirung dieses, in der Erfahrung keineswegs gegebenen, Objektes postulirt die praktische Vernunft den Glauben an eine gemeinschaftliche Urquelle der moralischen und der physischen Gesetzgebung, welche als Ausspenderin der, durch Sittlichkeit bestimmten, Glückseligkeit für Heilig und Allmächtig, folglich für die Gottheit gehalten werden muß.

25) Dieser Glaube ist also an sich selbst nichts als ein subjektivnothwendiges Fürwahrhalten zum Behuf des reinen Wollens, oder des absolutselbstthätigen Handelns in der wirklichen Erfahrung. Er ist kein Fürwahrhalten: daß die Gottheit an sich selbst sey, sondern nur ein Fürwahrhalten, daß man, um das Gesetz der Selbstthätigkeit unter den, der Ausübung derselben widerstehenden, Hindernissen durchsetzen zu können, so handeln müsse, als ob die Gottheit an sich selbst wäre.

26) Während die Vernunft, als subjektive Spontaneität des Denkens (theoretische Vernunft) in Beziehung auf die wirkliche Erfahrung, folglich auf die wahrhaft objektive Realität, einen blos regulativgültigen Gebrauch zuläßt, hat dieselbe als subjektive Spontaneität des Wollens

(als praktische Vernunft) einen konstitutivgülti-gen — die Willenshandlungen, die ihre Folgen in der Erfahrung haben, und insoferne an der Objektiven Realität unmittelbar Theil nehmen, bestimmenden — Gebrauch.

27) Gleichwie die Realität des Objektiven überhaupt im Bewußtseyn, als Realität, durch Empfindung (materiale Bedingung) bedingt ist: so ist es auch die objektive Realität der praktischen Vernunft, oder des reinen Willens, als solche, im wirklichen Thun und Lassen. Aber sie ist es auf eine ganz andere Weise, als die objektive Gültigkeit des regulativen Gebrauchs der theoretischen Vernunft. Denn die Empfindung der Lust und Unlust, welche freylich zum Behuf der Anwendung des reinen Wollens als gegeben vorausgesetzt wird, wird hier nur, um aus der Triebfeder des Entschlusses ausgeschlossen zu werden, vorausgesetzt, und beweiset dadurch eben so die Unabhängigkeit der Subjektiven Spontaneität im Praktischen von allem außer dem Subjekte, — wie die Empfindungen, als Materie der Anschauung in die objektivreale Verstandeserkenntniß aufgenommen, die Abhängigkeit der Subjektiven Spontaneität im Theoretischen von Dingen außer dem Subjekte beweisen.

28) Daß das Sittengesetz, und der durch dasselbe im Bewußtseyn bestimmte Glaube — den Categorien, und den durch dieselben verknüpften

Erscheinungen — an objektiver Realität nichts nachgeben, verdankt dasselbe seiner Beziehung auf die Empfindungen, welche, vermittelst der Lust und Unlust, die Triebfedern des empirischen Willens, als solchen, sind; aber bey jedem wirklichen Entschlusse, insoferne derselbe sittlich seyn soll, und ist, durch die rein Subjektive Spontaneität ausgeschlossen werden. Das Sittengesetz ist also nur im siegenden Kampfe mit Lust und Unlust (den Affekten, Neigungen und Leidenschaften) objektivreal — und seine Nothwendigkeit ist außer dem, d. h. weggesehen, von dem vermittelst der Empfindung durch Dinge außer dem Subjekte angeregten Widerstand der Lust und Unlust, nichts als die bloß subjektive Form der bloß subjektiven Spontaneität.

29) Unter den Dingen an sich außer dem erkennenden Subjekte verstehen wir eben so wenig durch reine Vernunft erkennbare Dinge an sich selber, positive Noumenen, als die, durch den an die Sinnlichkeit gebundenen Verstand, erkennbaren Dinge oder die Erscheinungen, sondern das an sich selbst schlechthin Unbekannte = x, worauf durch die Subjektive Spontaneität des Denkens die Empfindungen bezogen werden, um dieselben als etwas nicht in der bloßen Subjektivität des erkennenden Subjektes gegebenes, und weder in der Form der Receptivität noch der Spontaneität desselben bestehendes, bey der Erklärung der Möglichkeit der Erfahrung aus der

Erfahrung selbst unterscheiden zu können (negative Noumenen.)

30) Sonach besteht die Realität sowohl des praktischen Glaubens als des transcendentalen Wissens, einzig und allein in demjenigen, was die Gegenstände von Beyden in der wirklichen Erfahrnng durch dieselbe und für dieselbe sind, nämlich in den Bedingungen der formalen Möglichkeit derselben, die nur durch die Beziehung auf die materialen Bedingungen reale Wirklichkeit haben. Das Bewußtseyn der Erscheinungen in ihrem bestimmten Zusammenhang ist also das Urwahre für den Menschen und die Quelle der Realität seines philosophischen Wissens und moralischen Handelns und religiösen Glaubens.

N. VI.

Entwurf einer populären Darstellung aller bisherigen, mit der Verwechslung des Denkens und Vorstellens behafteten, Philosophie. Als Beylage zu Herrn Professor Sochers Grundriß der Geschichte der philosophischen Systeme.

1) So lange der an sich selbst wesentliche Unterschied zwischen Denken und Vorstellen noch nicht zur deutlichen Erkenntniß gelangt, noch nicht auch Unterscheidung im Bewußtseyn geworden ist, und das Denken, als solches, folglich nur unerkannt genossen wird, äußert sich dasselbe am auffallendsten theils im Streben nach einem sogenannten bloß natürlichen reinen Wissen, theils im Hange nach einem bloßen Glauben an göttliche Offenbarung.

2) In dem Streben nach dem bloß natürlichen reinen Wissen kündiget sich ein Hang an, das an sich Wahre — nur an der bloßen Natur zu suchen und zu finden; gleichwie sich in dem Hang zum übernatürlichen Glauben ein Bestreben ankündigt, die Wahrheit an sich selber über der Natur zu suchen und zu finden.

3) Dieser Widerspruch zwischen dem bloß natürlichen reinen Wissen und dem übernatürlichen Glauben kann nur durch die Unterscheidung des Denkens, als Denkens, vom Vorstellen, als solchem, und durch die davon unzertrennliche Erkenntniß aufgelöset werden: „daß das Denken, als Denken, in seiner „Anwendung, als solcher, das Wesen der Natur, und „als solches die Offenbarung Gottes an der Natur „sey."

4) In dieser Erkenntniß, welche sich über die bloße, aber nicht über die wahre Natur erhebt, geht sowohl das bloße natürliche Wissen als das bloße übernatürliche Glauben, in das reinvernünftige, eigentlich philosophische, Wissen über.

5) Hingegen kann der Widerspruch zwischen Glauben und Wissen, weder durch die Coalition von Beyden im Mysticismus, noch durch die Unwirksamkeit von Beyden im Indifferentismus, noch die Unterdrückung des Einen durch das Andere, es sey nun im Naturalismus, oder im Supernaturalismus, gehoben werden.

6) Zugleich mit dem empirischen Wissen des zerfallenden Römischen Orbis terrarum arteten so-

wohl die Resultate des insonderheit in der kurzen Periode des goldenen Zeitalters der Griechen beförderten Strebens nach philosophischem Wissen — als auch die eigenthümlichen Ansichten des durch das Christenthum geweckten und geheiligten Glaubens an göttliche Offenbarung aus. Beyde Coalescirten in dieser Ausartung zu einem Mysticismus, der um so weiter um sich griff, je mehr in dem empirischen Wissen des Zeitalters sich die rohen Begriffe unwissender Barbaren mit den verkünstelten der verbildeten Weichlinge vermischten.

7) Aus diesem Mysticismus gieng während der Periode der Scholastiker diejenige Scheidung des übernatürlichen Glaubens von dem spekulativen Wissen als der bloßen Weltweisheit hervor, durch welche einerseits die durch das Ansehen der Hierarchie aufrecht erhaltenen Lehren des Mysticismus als der Inhalt jenes Glaubens, andererseits die nach dem Bedürfnisse dieser Lehren gedeuteten Philosopheme des Aristoteles als der Inhalt jenes Wissens aufgestellt wurden.

8) Aus diesem Zustande einer leibeigenen Magd der Glaubenslehren gieng die Weltweisheit, während der Periode der Palingenesie der Wissenschaften im Occident, nach und nach in den Zustand einer von ihrer ehemaligen Gebietherin unabhängigen Macht über, und die Glaubenslehre, welche die ihr zu widersprechen anfangende Weltweisheit eine Zeitlang nur durch Bannflüche und Scheiterhaufen widerlegte, sah sich endlich genöthiget, mit

ihrer Gegnerin sich aufs Raisonniren einzulassen, d. h. sich in der Art der Waffen beym Streite nach derselben zu richten.

9) Gleichwohl hatte die Weltweisheit diese Unabhängigkeit keineswegs sich selber, sondern lediglich der Verbesserung des empirischen Wissens, oder was dasselbe heißt, der Wiedergenesung des gemeinen Verstandes zu verdanken, welche durch den Genuß der wieder hervorgesuchten Griechischen und Römischen Classiker, durch die erfundene Buchdruckerkunst, durch Luthers Reformation, und besonders durch die erneuerte und geschärfte Aufmerksamkeit auf die wirklichen Erscheinungen der Natur veranlasset und befördert würde.

10) Die Weltweisheit würde sich ganz in das empirische Wissen verlohren haben, und das Streben nach reinem Wissen in das Streben nach Vervielfältigung und Verfeinerung der empirischen Erkenntniß übergegangen seyn: wenn nicht wenigstens einige ihrer Sachwalter ihre Unabhängigkeit von der Empirie durch die Erneurung der alten Frage: „Worin die übersinnliche, oder reinver„nünftige Realität des Erkennens und des Seyns „im Grunde bestehe?“ behauptet hätten.

11) Allein die bis dahin auch am wenigsten mislungene Spekulation hatte, bey der Bestimmung des Sinnes jener Frage, das Denken, als solches, zwar vom Empfinden und Einbilden, aber keineswegs vom Vorstellen überhaupt noch unterschieden. Sie hatte vielmehr unter der übersinn-

lichen, oder reinvernünftigen Erkenntniß das Vorstellen eines Objektes, nicht wie dasselbe vermittelst der Empfindung erscheint, und vermittelst der Einbildung scheint, sondern wie dasselbe an sich selbst ist, verstanden. Sonach wurde die reine, des Einflusses der Sinnlichkeit sich erwehrende, philosophirende Vernunft für das Vermögen, das Objekt, oder Ding, wie es an sich selbst ist, vorzustellen erklärt, und als dieses Vermögen geltend gemacht.

12) Descartes suchte und fand das Wesen des Objektes oder Dinges an sich in der Substanzialität, und diese bestand ihm in der Möglichkeit und Wirklichkeit eines Wirklichen, welches zu seinem Wirklichseyn keines Anderen bedürfe. Diejenige Substanz, welche durchaus keiner Andern bedarf, nannte er die Unendliche, oder Gott; alle übrigen, welche dieser Einzigen bedürfen, endliche Substanzen, oder Creaturen. Sonach glaubte er die Realität sowohl der Erkenntniß, als der Dinge an sich aus Gott selbst, aus der Gottheit an sich, als der Urquelle von Allem hergeleitet zu haben.

13) Allein er hatte in der That, obwohl ohne sein Wissen und Wollen, die Natur insoferne mit der Gottheit verwechselt, inwieferne er die Möglichkeit und die Wirklichkeit, oder den Charakter des Objektes, als solchen, und die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, oder den Charakter der Substanz, als solcher, auf das Urwesen selber,

das nur das Princip von diesem allem ist und seyn kann, übergetragen hatte.

14) Es war daher seinem Schüler Spinoza, welcher von derselben Vorstellung von Objekt und Substanz ausgieng, ein leichtes zu zeigen, daß es außer und neben dem absoluten Objekte, oder der unendlichen Substanz keine andere durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit oder Substanz geben könne, und daß die von Descartes behaupteten endlichen Substanzen nicht nur jene Unendliche, sondern auch daß sie als Individuen, sogar jede, jedes andere Individuum zu ihrer Wirklichkeit voraussetzten, folglich in keinem Sinne Substanzen, sondern bloße Accidenzen der Einzigen Substanz, als des Weltwesens wären, welches als das Unendliche — Gott, als der Inbegriff alles Endlichen — die Welt, wäre.

15) Descartes hatte das mit dem Vorstellen verwechselte Denken von der Ausdehnung nicht nur unterschieden, sondern als derselben schlechthin widersprechend davon getrennt. Er ließ die denkende Substanz, oder Seele, in einem Möglichen und Wirklichen Dinge ohne alle Ausdehnung bestehen; erhob dafür die Ausdehnung, die nicht nur kein Denken wäre, sondern auch ohne alles Denken bestünde, zur Substanz der Körper, und zerriß sonach das Wesen der Dinge in zwey einander schlechthin ausschließende Gattungen. Hierin besteht sein Dualismus.

16) Spinoza hingegen behauptete nicht nur den

Unterschied, sondern auch die Unzertrennlichkeit der Ausdehnung von dem, was er, mit Descartes, das Denken nannte, und erklärte Beydes für Attribute der absoluten Substanz, deren Wesen die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit ist. Hierin besteht sein Pantheismus.

17) Nachdem die Ausdehnung von Deskartes zum Wesen der Körper, als besonderer Substanzen, von Spinoza aber zu einem Attribute der Einzigen Substanz erhoben wurde, wurde dieselbe von Leibnitz bald darauf der Substanzialität, als solcher, durchaus abgesprochen, und an sich selbst für die bloße Gleichzeitigkeit der unausgedehnten und, als solcher, allein substanziellen Dinge erklärt.

18) Leibnitzen war die Substanzialität überhaupt die innerliche Wirksamkeit eines unveränderlichen Seyns, ohne Ausdehnung — das Bleibende eines Nichtausgedehnten, in welchem und durch welches zwar Veränderungen, aber nur solche begründet wären, die nicht in dem Ausgedehnten vor sich gehen, keine Bewegungen, sondern innere, das Aeußere repräsentirende Affektionen, Vorstellungen sind.

19) Das unveränderliche Innerliche einer jeden Monas, das eigentlich Subsistirende in derselben, ihre durch die absolute Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit ließ Leibnitz in ihrem Verhältnisse zu Gott, als der unendlichen Monas bestehen, durch deren Gedanken — die Mög-

lichkeit, deren Willen — die Wirklichkeit, deren Absicht — die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit von Allem, was Seyn hat, bestimmt ist. Die inneren Veränderungen aber in jeder endlichen Monas, ihre aufeinander folgenden wirklichen Perceptionen, das individuelle Leben einer jeden leitete er aus dem eigenthümlichen Verhältnisse einer jeden zu den übrigen endlichen Monaden her, das an sich selbst vermittelst des Wesens einer jeden durch die unendliche Monas ursprünglich geregelt ist.

20) Dieser Theorie zufolge stellt nur die unendliche Monas durch ihre Vernunft das Individuelle aller und jeder endlichen Monaden, wie es an sich selbst ist, vor. Der endlichen vernünftigen Monas hingegen, oder der menschlichen Seele, ist zwar das Vorstellen der Dinge, wie sie an sich sind, mit dem Denken, neben dem Vorstellen der Erscheinung, oder dem sinnlichen Vorstellen zu Theil geworden. Aber sie denkt nur auf Veranlassung der sinnlichen Wahrnehmungen, und stellt nur das Allgemeine der Dinge an sich an dem Individuellen, nicht das Individuelle, wie es an sich ist, und auch das Allgemeine nur dann, und in so ferne in seiner wahren, absoluten, Allgemeinheit vor, wenn und in wie ferne sie in ihrem Erkennen bis zur Erkenntniß der unendlichen Monas, Gottes, als des absoluten Princips von allem wahren Seyn alles Endlichen erhoben wird; d. h. wenn und inwieferne sie philosophirt.

21) Ungeachtet dieses System der Wahrheit näher kömmt, als jedes vorhergehende, inwieferne es keineswegs das Wesen der Dinge, das Allen schlechthin gemein seyn muß, in zweyerley Wesenheiten spaltet, und gleichwohl dasselbe auch nicht mit dem Wesen der Gottheit schlechthin identificirt: so macht sich dasselbe nicht nur wie die beyden vorhergehenden der Verwechslung des Denkens mit dem Vorstellen schuldig; sondern noch insbesondere der Verwechslung des vorstellenden Wesens mit dem Wesen der Dinge überhaupt, und überträgt den Charakter des Vorstellens, der nur einem endlichen Dinge zukommen kann, und zur Unendlichkeit gesteigert, sich selbst widerspricht, auf das an sich selbst schlechthin unbegreifliche Wesen der Gottheit.

22) Von nun an wurde in der Spekulation die Möglichkeit, als solche, immer ausdrücklicher und allgemeiner für die bloße Vorstellbarkeit eines Dinges als solchen, und diese wieder nur für das bloße Sich-nicht-aufheben seiner Prädikate im Vorstellen, unter dem Namen der Denkbarkeit, erklärt und gebraucht, und damit zu der leidigen logischen Möglichkeit, welche an sich wahre Möglichkeit, gleichwohl aber ohne Wirklichkeit ist, und welche in der Folge durch die kritische Revolution die mehr als denkbare Möglichkeit in der Anschauung herbeygeführt hat, die über alles Denken hinaus-

geht, und die Identität der Möglichkeit und der Wirklichkeit seyn soll.

23) Die Leibnitzischwolfische Philosophie verstand unter der Wirklichkeit, als solcher, das, was zu jener Denkbarkeit, oder dem Nicht-sich-aufheben in der Vorstellung noch hinzu kömmt, Complementum possibilitatis, ohne sich zu erklären, worin dieses bestehen müsse. Sie verstand unter der Nothwendigkeit, als solcher, das, was zu jenem Sich-nicht-aufheben in der Vorstellung darum noch hinzukommt, weil jenes sonst ein Sich-aufheben seyn würde. Ohne für diese Nothwendigkeit irgend ein anderes Criterium anzunehmen, oder aufzusuchen, als jenes Sich-aufheben und Nicht-aufheben, erklärte man dasselbe im Satze des Widerspruchs für den höchsten Grundsatz aller Wahrheit. Endlich glaubte man die Nothwendigkeit jenes Sich-aufhebens und Nicht-aufhebens, als solchen, im bloßen Vorstellen, durch die Logik, als die Wissenschaft des Denkens —, und die Nothwendigkeit jenes Sich-aufhebens und Nicht-aufhebens, als solchen, in den Dingen an sich, durch die Metaphysik, als die Wissenschaft dieser Dinge, vollständig erkannt und erklärt zu haben.

24) Die empirische Psychologie, als die Wissenschaft des an der menschlichen Seele durch Wahrnehmung und Beobachtung Vorstellbaren, machte in dem Wolfischen Systeme einen Theil der Metaphysik selbst aus. Allein ihre gar zu auffallende Ungleichartigkeit mit dem übrigen Inhalt der Wissen-

schaft der Dinge an sich, und ihr, durch eifrigere und glücklichere Bearbeitung, in kurzem sehr angewachsener Inhalt, beschleunigte ihre Absonderung von der Metaphysik, und ihre Anerkennung unter dem Range einer selbstständigen Wissenschaft.

25) In Verbindung mit dem aus England herübergekommenen Lockischen Empirismus, und Humeschen Skepticismus, verdrängte die empirische Psychologie sehr bald, das Leibnitzischwolfische System, und mit demselben das Studium der Metaphysik. Die Philosophie überhaupt, über welche jene Psychologie den Meister spielte, nahm immer mehr und mehr den Charakter der Empirie und der Systemlosigkeit an, von welchem die Federschen und Plattnerschen Lehrbücher, nach welchen eine geraume Zeit hindurch die Philosophie auf den meisten Universitäten gelehrt wurde, die auffallendste Probe liefern.

26) Während dieser Periode des offenbar herrschenden Empirismus wurde das mit dem Vorstellen verwechselte Denken in drey Arten oder Sorten des Denkens eingetheilt, und zwar in das logische Denken, welches die Dinge lediglich durch die Zusammenfassung ihrer Merkmale im Vorstellen, durch Begriffe, Urtheile und Schlüsse, vorstellt; das empirische Denken, welches die Dinge durch keine andern zusammenzufassenden Merkmale vorstellt, als welche in der Erfahrung gegeben sind; und das metaphysische Denken, welches die Dinge durch die Merkmale,

die ihnen an sich selbst, und unabhängig vom Zeugniß der Erfahrung zukommen sollen, vorstellt, und welches immer mehr und mehr unter den Philosophen verdächtig wurde, für ungewiß oder unwahr galt, und aus der Gewohnheit kam.

27) Damit hatte man auch drey Sorten von Wahrheit gewonnen, die Logische, oder Formelle, welche nicht über die Form des Zusammenfassens und Trennens, als solchen, im Vorstellen, hinausgeht, und die Reelle, oder Materiale, welche in dem Zusammenzufassenden, und zu Trennenden selber besteht, von dem die Logik nichts weiß und nichts wissen kann, und das entweder das Empirische — und als solches wahrhaft-Reelle, reell-Reelle, oder das Metaphysische, als solches nur scheinbar-Reelle — nicht reell-Reelle oder wenigstens ungewiß-Reelle, ist.

28) Bey dieser Ansicht des Denkens verlohr sich die Philosophie immer mehr und mehr in das methodische Einkleiden des empirischen Wissens als solchen. Sie berief sich auf die Logik selber, indem sie das Streben nach reinvernünftiger Erkenntniß, folglich das, wodurch sie allein Philosophie ist, für leere Grübeley, so wie den Hang zum Glauben an das Uebernatürliche — als das, was in keiner Erfahrung vorkömmt — für bloße Schwärmerey erklärte, und beydes aus der bisherigen Unvollkommenheit des Empirischen Wissens, aus der Unreife der gegenwärtigen, und

der Dürftigkeit und Rohheit der älteren Empirie, oder Kenntniß der Erfahrung herleitet.

29) Sonach würde die Philosophie auch in Teutschland geworden, und geblieben seyn, was sie gegenwärtig in Frankreich und England ist; wenn nicht die, durch teutsche Gründlichkeit und Arbeitsamkeit unterstützte, Genialität des Philosophen von Königsberg aus dem Schooße des Empirismus den Criticismus, und mit demselben eine neue Sorte von Wahrheit hervorgerufen hätte. Diese heißt die Transcendentale; ist weder blos Formal, wie die Logische, noch blos Material, wie die Empirische, sondern eine Coalition von beyden, und setzt an die Stelle des bisherigen theils metaphysischen, theils nur empirischen Realismus, einen Transcendentalen Idealismus, der empirischer Realismus ist, und durch diese Benennung genugsam seine Abkunft beurkundet.

30) Der aus dem bisherigen Zustande der Logik geschöpfte Begriff von dem sogenannten Logischen Denken, durch welches keine Erkenntniß zu Stande kommen kann, — und der aus der Empirie selber geschöpfte Begriff von Erfahrung, in welcher die unbestrittenste Realität der Erkenntniß und des Seyns enthalten ist, sind die eigentlichen Principien, aus welchen die Critik der reinen Vernunft sowohl die Materie, als die Form ihres Lehrgebäudes schöpft.

31) Das sogenannte logische Denken setzt voraus, daß dem vorstellenden Subjekte gegeben

sey ein Sich-ausschließendes und Zusammenzufassendes, woran das Denken, als ein Ausschließen durch das Zusammenfassen und Zusammenfassen durch Ausschließen, vor sich geht, welches darum und insoferne Analytisch ist, und den Satz des Widerspruchs zum Grundgesetz hat. Weil man aber daraus keineswegs über dasjenige klug wird, was denn eigentlich durch das Ausschließen des Auszuschließenden zusammenzufassen, und durchs Zusammenfassen des Zusammenzufassenden auszuschließen sey: so muß nach dem, was zum besagten logischen Denkvermögen hinzukommen müsse, damit Erkenntnißvermögen daraus werde; so muß nach dem Grunde der Synthesis im Erkennen, das kein bloßes logisches Denken ist, gefragt werden.

32) Dieser Grund betrifft entweder die Synthesis in besonderen und individuellen Erfahrungen, oder die Synthesis in der möglichen Erfahrung überhaupt. Im ersten Falle ist die Synthesis dem vorstellenden Subjekte hypothetisch, das heißt, unter der Bedingung dieser oder jener besonderen Empfindung nothwendig, und heißt die empirische Synthesis; im zweyten Falle ist die Synthesis dem vorstellenden Subjekte, als Subjekte der Erfahrung, schlechthin nothwendig, ist formale Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, und heißt die transcendentale Synthesis, zu welcher nur die Empfindung überhaupt, als die materiale Bedingung der Erfahrung überhaupt, und der objektiven Rea-

lität jener formalen Bedingung noch hinzukommen muß.

33) Wird nun unter Erfahrung überhaupt, mit Kant, das Bewußtseyn des bestimmten Zusammenhangs des Sinnlich-wahrnehmbaren, oder der Erscheinungen, als solcher, verstanden: so ist die Synthesis des Empfindbaren überhaupt durch Einbildungskraft unter der Form des Außer-neben- und nacheinanders, die transcendentale Form der sinnlichen Anschauung, — die Synthesis des Anschaulichen durch das sich darauf beziehende Zusammenfassen in Begriffe, die transcendentale Form des Verstandes, — und die Synthesis der Begriffe, durch das sich darauf beziehende Zusammenfassen in Ideen, die transcendentale Form der Vernunft dem vorstellenden Subjekte, als solchem, gegeben.

34) Sonach wurde die Vernunft, als die Denkende, beym Erkennen für nichts weiter, als für die formale Bedingung, und subjektive Form, der Totalität des Zusammenhanges der Erscheinungen vermittelst der Zurückführung der Begriffe derselben auf unbedingte Einheit im Vorstellen erklärt; folglich eben dadurch die Möglichkeit eines reinvernünftigen Wissens geradezu aufgehoben. An die Stelle dieses bisher unter dem Charakter des Vorstellens der Dinge an sich verkannten Wissens trat nun das transcendentale Wissen, als Vorstellen der Vorstellung überhaupt, und in den, in einem dreyfachen Vorstellungs-Vermö-

gen bestimmten, Arten und Weisen des Vorstellens.

35) Für die Einbuße der Möglichkeit des reinvernünftigen Wissens wurde die Menschheit durch die Erfindung einer neuen Sorte der Vernunft, nämlich der nicht denkenden, dafür aber als schlechthin selbstthätiger Wille handelnden, Vernunft entschädigt, und durch diese praktische Vernunft das bekannte reinvernünftige Glauben, im Thun, als ob Gott wäre, postulirt.

36) Die Ableitung der zur objektiven Realität der formalen Bedingungen für unentbehrlich erklärten Empfindung von, außer dem Subjekte vorhandenen, Dingen an sich, welchen gleichwohl alle Vorstellbarkeit durch Vernunft sowohl als durch den an die Sinnlichkeit gebundenen Verstand abgesprochen wird, ist ein Widerspruch, mit welchem der transcendentale Idealismus in der Eigenschaft des empirischen Realismus unheilbar behaftet ist, und welcher durch keine Theorie des Vorstellungs-Vermögens zu heben war.

37) Er wurde durch die Wissenschaftslehre vermittelst der Voraussetzung der absoluten Subjektivität, oder des reinen Ichs gehoben, welche an die Stelle der ungereimten Voraussetzung eines schlechthin nicht Vorstellbaren, und gleichwohl der Empfindung zum Grund gelegten Dinges an sich trat. Aus der in lauter Selbstthun — Auf sich und durch sich handeln — bestehenden ab-

soluten Subjektivität leitet Fichte sowohl die relative, durchs Nichtich bedingte, und das Nichtich, als die relative Objektivität wieder bedingende Subjektivität des empirischen Ichs, als auch das diesem Ich zukommende Fühlen, Empfinden, Anschauen, Begreifen u. s. w. die praktische Vernunft, und den reinvernünftigen Glauben dabey unvergessen, ab.

38) So erhob sich aus der Kantischen unreinen Transcendentalphilosophie, welche alles reinvernünftige Wissen für unmöglich erklärt, die reine Transcendentalphilosophie, welche sich selbst für ein durchaus reinvernünftiges Wissen erklärt, aber als solches nichts weiß, als das Wissen selber; reines Selbstthun, welches reines Wissen, und reines Wissen, welches reines Selbstthun ist, zum Subjekt und zum Objekt zugleich hat, und welche alles, was nicht reine Subjektivität, reines Ich ist, folglich das Physische, oder sogenannte Natürliche, und das Moralische, oder sogenannte Göttliche — zwar aus dem reinen Ich, aber nur als etwas lediglich für das empirische, und als solches, vorstellende und wollende Ich — gültiges, nur in Rücksicht auf dieses — Realität habendes — deducirt.

39) Schelling, welcher sich neben der Transcendentalphilosopie auch mit Experimentalphysik beschäftiget hatte, wurde durch beydes veranlaßt, für die Physik reinere Principien zu suchen, als die Kantische Metaphysik der Natur, wegen des empi-

rischen Realismus, womit die Kantische Transcendentalphilosophie behaftet ist, aufzubringen vermag. Nach einigen Vorübungen gerieth er auf den natürlichen Einfall, die reine Natur (nach der Analogie mit dem Fichteschen reinen Ich) als absolute Objektivität sich selber setzen zu lassen. Er schaute dem sich selbst producirenden Produkte in diesem Produciren eine Zeitlang zu; beschrieb, was er gesehen hatte; und wurde dadurch Erfinder der spekulativen Physik, welche er fürs Erste als eine zweyte Grundwissenschaft der Philosophie überhaupt neben der Transcendentalphilosophie, und derselben „auf ewig entgegengesetzt," aber auch dem Rang nach völlig gleich, proklamirte.

40) Aber bald darauf gieng er noch um einen Schritt weiter, und damit gelang ihm der letzte Vorschritt, den die, das Vorstellen und das Denken verwechselnde Spekulation bis zu ihrem Maximum, zu ihrem Ziele, thun kann. Nachdem Fichte die transcendentale Verwechslung des Vorstellens als solchen mit dem Denken, durch die Erhebung der Ichheit zur reinen Vernunft vollendet hatte, führte nun Schelling diese Verwechslung des Vorstellens mit dem Denken auf die alte metaphysische, und als solche durch Spinoza vollendete, Verwechslung des Denkens, als Denkens, mit dem Vorstellen zurück; gewann dadurch den Spinozisirten Fichtismus, und Fichtisirten Spinozismus: die Coalition der konsequenten Metaphysik mit der reinen Transcendentalphilo-

sophie, in welcher, als einer vollkommenen Mischung, sich beyde in die absolute Alllehre verlieren; und Schelling proklamirte nun die absolute Vernunft als die totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven.

41) Das uralte, tief eingewurzelte, und von der Vermengung des Vorstellens und Denkens unzertrennliche Vorurtheil, welches die Wahrheit der Erkenntniß in der Identität des Subjektiven und Objektiven bestehen läßt, mußte es Schellingen nahe genug legen, gewahr zu werden, daß die absolute Objektivität an sich selber von der absoluten Subjektivität durchaus nicht verschieden seyn, daß die reine Natur und das reine Ich, oder das reine Wissen, schlechthin Eines und dasselbe seyn müssen, daß es nur Eine Einzige Grundwissenschaft gebe, welche sowohl das Seyn als das Erkennen auf die nun erst völlig entdeckte absolute Identität von Beyden zurückzuführen hat.

42) Die Absolute Identität des Subjektiven und Objektiven generirt aus sich selber das Erkennen und das Seyn auf folgende Weise: Die absolute Identität, die, als solche, immer absolute Identität bleibt, geht um zu Erscheinen — durch sich, und in sich selbst, aus sich selbst heraus. In diesem Herausgehen besteht die ursprüngliche Entzweyung — Abscheidung — Entgegensetzung, die ihre Erscheinung ist, und wobey sie im Herausgehen aus sich selbst in sich selbst zurückgeht,

und umgekehrt. Im Zurückgehen in sich selbst ist sie das Wesen der Subjektivität; wiederholt sich selber in sich selber; ist, als Wiederholung in sich — Vorstellung, und als Vorstellung der relativen Identität — Denken. Im Herausgehen aus sich selbst wiederholt sie sich an der Nichtidentität, konstituirt die Identität im Aussereinander-nebeneinander, die Ausdehnung, und ist das Wesen der Objektivität. Als absolute Subjektivität ist sie die Erkennende — als absolute Objektivität die Erkennbare Natur, als absolute Identität von beyden die absolute Natur, oder Gott. Die Erkenntniß: daß die Natur an sich Gott, und Gott an sich die Natur ist, daß das Unendliche und das Endliche der Wahrheit nach absolut identisch sey, ist die absolute Erkenntniß, das einzig mögliche philosophische Wissen, durch welches die Menschwerdung Gottes in die Gottwerdung des Menschen übergeht.

43) Das absolute Erkennen, oder die Schellingsche intellectuelle Anschauung ist das Anschauen der Indifferenz des Objektiven und Subjektiven, folglich dasjenige Wahrnehmen, Gewahrwerden, und also unstreitig, Vorstellen jener Indifferenz, welches, inwieferne es aus der, als Absolut angenommenen, Identität des Subjektiven und Objektiven selber, und unmittelbar hervorgeht, an sich nichts als jenes Indifferenziren des Subjektiven und Objektiven im Vorstellen seyn kann, welches wieder nichts als das Vorstellen jenes Indifferenzirens ist, mit einem

Worte! die vollendete Aeußerung, und der einfachste Ausdruck derjenigen Verwechslung des Vorstellens, als solchen, mit dem Denken, welche zugleich Verwechslung des Denkens, als solchen, mit dem Vorstellen ist.

44) Ist nun diese in sich selbst zurückkehrende, und also vollendete, Verwechslung das Wesen der vollendeten Philodoxie, und die Ausscheidung derselben von der Philosophie, die durch jene bisher mehr oder weniger verunreiniget gewesen ist: so ist die in sich selbst zurückkehrende, und also vollendete, Unterscheidung des Denkens, als Denkens, vom Vorstellen, als Vorstellen, die Vollendung der Philosophie, als eines Bestrebens, und ihr Anfang, als des rein vernünftigen Wissens.

45) Ist die absolute Identität, als solche an der absoluten Identität des Subjektiven, und Objektiven, der Ausdruck jenes Princips der Philodoxie, in der Vollendung desselben durch Verwechslung des Denkens und Vorstellens: so ist auch die absolute Identität, als solche an der relativen Identität des Subjektiven und Objektiven der Ausdruck des Princips der Philosophie in der Vollendung desselben durch die Unterscheidung des Denkens, als Denkens, vom Vorstellen als solchem, folglich der Ausdruck des Denkens, als solchen, in seinem Unterschied und Zusammenhang mit dem Vorstellen, als solchen — folglich

des Denkens, durch welches, und in welchem das Subjektiviren des Objektiven, und das Objektiviren des Subjektiven aufgehoben, und das Subjektive subjektivirt, das Objektive objektivirt, folglich die absolute Identität, als Denken in der Anwendung des Denkens geltend gemacht wird.

N. VII.

Ueber die apodiktische Verwandlung der Philosophie in eine Glaubenslehre. Veranlaßt durch das erste Heft des Bouterweckschen neuen Musäums.

Ich kenne und ehre „den innigen und anspruchslosen Glauben an den Geist des Ganzen, welcher mehr ist als das Ganze, d. h. als alle Natur.“ Ich erkenne diesen Glauben für den vollkommensten Genuß, der dem Menschen von seiner vernünftigen Natur, ohne eigentliche Erkenntniß derselben, zu Theil werden kann, für die Blüthe dieser Erkenntniß. Er ist die Ahnung der Manifestation Gottes an der Natur. Ich begreife, wie man auch schon in Kraft dieser Ahnung alle Metaphysik, sie mag nun die Wissenschaft der absoluten Objektivität, oder der absoluten Subjektivität, oder der absoluten Identität der Subjektivität und Objektivität seyn und heissen, für nichts als Selbstbethörung des Menschen ansehen und erklären könne.

Allein ich weiß auch, daß dieser Glaube, als bloßer Glaube, noch keineswegs diejenige Wahrheit und Gewißheit enthalten kann, bey welcher es die vernünftige Natur in der Menschheit überhaupt bewenden lassen kann und wird, ungeachtet so viele Individuen, wenigstens diesseits des Grabes es nicht einmal bis zu diesem Glauben bringen, und wenn auch noch kein Individuum es noch über denselben hinaus gebracht hätte. Die Ahnung der Manifestation Gottes, als Ahnung im Bewußtseyn, mag noch so klar und lebendig und zweifellos seyn: so ist sie noch lange nicht das deutliche Bewußtseyn, die eigentliche Erkenntniß jener Manifestation; Sie ist noch nicht jene Manifestation selber, als solche, auch im menschlichen Bewußtseyn, so wie sie an sich selbst das Wahre, als solches, an der Natur ausmacht. Jener Glaube kann auch in seiner höchsten Vollkommenheit, als bloßer Glaube nichts als das im bloßen Genusse der vernünftigen Natur enthaltene Vorstellen, als solches, seyn, und er ist als Fürwahrhalten, nur ein durch die Individualität des Fürwahrhaltenden Bedingtes, ein subjektives Fürwahrhalten, das eben darum keine unwandelbare, keine durch sich selbst rein wahre, und gewisse, keine rein vernünftige Ueberzeugung ist und seyn kann.

Dieser Glaube giebt seine innre Lebendigkeit und Gewißheit selber auf, wenn der Glaubende damit umgeht, denselben durch Philosophie, ich will nicht sagen, begründen, sondern auch nur indirekt demonstriren,

bestätigen, erklären zu wollen. Er ist nur für diejenigen, die kein Bedürfniß zum Philosophiren haben, und geht durch das Gefühl dieses Bedürfnisses verlohren.

Dieser Glaube verliert aber auch seine ganze Anspruchslosigkeit: wenn der Glaubende damit umgeht, durch denselben eine Philosophie, die, als solche, ihr Wesen im Wissen hat, ich will nicht sagen, begründen, sondern auch nur indirekt demonstriren, bestätigen, erklären zu wollen.

Dieser Glaube verdrängt entweder die Philosophie, oder er wird durch sie verdrängt. Er gilt allerdings nur auf dem Standpunkte des gemeinen „des armen Menschenverstandes," der aber nur dann erst seine Armuth zur Schau trägt, und eigentlich bettelstolz wird, wenn er durch eine inkonsequente, folglich unphilosophische, Philosophie in ihrer Noth herbeygerufen, oder durch seine eigenen Gesundheitsumstände gedrängt, sich in das Philosophiren einmischt, und in dem neuen Gedränge, das er sich dadurch selbst zugezogen hat, es sogar für unphilosophisch erklärt, daß er nun „gar gezwungen werden soll, sich selbst zu verläugnen." *)

Wahrheit, als solche, enthält jener Glaube nur insoferne, inwieferne er dieselbe Manifestation Gottes an der Natur, welche durch die wahre Philosophie klar und deutlich anerkannt

*) S. Götting. gelehrte Anzeigen. 1801. N. 10. S. 96.

wird, klar aber undeutlich anerkennt. Seine Klarheit, in welcher seine Wahrheit und Gewißheit besteht, muß ihm durch das Bestreben nach Deutlichkeit — durchs Wissen wollen verlohren gehen. Daher muß er sich, wenn er über sich selbst nur einigermaßen konsequent raisonniren will, unmittelbar an jene Klarheit, als das Erste im Erkennen als ursprüngliche Gewißheit, worüber kein Denken hinausgehen kann und darf, halten — es muß ihm für ein Anschauen gelten.

Nur gegen die Afterphilosophieen, welche die Manifestation Gottes an der Natur für eine auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtseyns unvermeidliche Täuschung erklären, hat er die Wahrheit auf seiner Seite. Gleichwohl zieht er, wenn er sich in das Philosophiren einmischt, diejenigen Systeme, in welcheu das Gegentheil von dem, was Er glaubt, gewußt wird, denen vor, welche dasselbe, was Er glaubt, zu wissen behaupten, und die ihm eben darum unter allen die Unverständlichsten und Unverständigsten sind. „Soll ja eine Metaphysik wieder erfunden werden," glaubt er, „so behaupte der neue Idealrealism (das absolute Identitätssystem) des Herrn Schelling, der doch wenigstens auf mehr als eine leere Combination der Begriffe fußt, einen hohen Vorzug vor dem arithmetischen Rationalismus des Herrn Bardili und seines Mitrechners."

Der Grund dieser Sympathie des Glaubigen Nichtwissens mit dem Unglaubigen Wissen ist indessen kein anderer, als daß jenes Glauben, als bloßes

Glauben, und das spekulative Afterwissen — dasselbe Nichterkennen des Denkens als Denkens in der Anwendung, dieselbe Verwechslung des Denkens und des Vorstellens, voraussetzen, welche in der Spekulation, und für den spekulirenden Gläubigen, zu einem positiven Verkennen wird. Wirklich ist jenes Mehr als eine leere Combination der Begriffe, worauf der Schellingsche Absolutismus fußt, zugleich dasjenige, worauf die Bouterwecksche Apodiktik fußt, nämlich der Wahn: daß das Denken, als Denken, das sogenannte logische Denken, in leerer Combination von Begriffen bestehe.

Wenn der Gläubige, der sich auf das Philosophiren einläßt, nicht etwa zur wahren Erkenntniß des Denkens, als Denkens in der Anwendung, und vermittelst derselben, zur deutlichen Erkenntniß dessen gelangt, was er vorher in seinem Glauben nur verworren gekannt hat: so wird auch von ihm das nichterkannte Denken positiv verkannt, der Schein des Denkens fürs Denken, als Denken, angenommen und angewendet, und ein spekulatives Scheinwissen für die einzig mögliche Philosophie gehalten, welche er entweder als Dogmatiker, oder als Skeptiker vertheidigt, je nachdem er in derselben sein Geglaubtes wieder findet, oder nicht. Da Er in dem letzten Falle aus seinem skeptischen Wissen für den Inhalt seines Glaubens keinen Vortheil ziehen kann: so benutzt er dasselbe wenigstens zur Bestätigung

der Form desselben, und die angebliche Unmöglichkeit des rein vernünftigen Wissens wird ihm zum indirekten Beweise für die Einzige Möglichkeit seines rein vernünftigen Glaubens.

Sein skeptisches Wissen, wodurch er weiß, daß kein an sich selbst Wahres, kein rein vernünftiges Wissen möglich ist, ist an sich selbst nichts anders als das Nichtwissen dieser Möglichkeit, welche sich freylich nur erst mit dem wirklichen rein vernünftigen Wissen für das Individuum einfinden kann. Jenes Nichtwissen der Möglichkeit erscheint ihm als ein Wissen der Unmöglichkeit des rein vernünftigen Wissens. Er, der über das empirische Wissen, Meynen und Glauben nicht hinaus kann, muß vermöge dieses Nichthinauskönnens das Reinvernünftige, das an sich selbst, und schlechthin wahre, das reine Wissen, für unmöglich halten. Da er sich aber gleichwohl für einen Philosophen, folglich für einen Wisser, der über das empirische Wissen hinausgegangen ist, ansieht, so hält er sein Wissen: daß kein an sich und schlechthin Wahres Wissen möglich ist, für an sich und schlechthin Wahr, und dieses um so mehr: weil jene Unmöglichkeit zur einzigen Möglichkeit des Glaubens vorausgesetzt wird.

Es ist ihm unmöglich geworden, sich zu überzeugen, daß sein Wissen jener Unmöglichkeit sich selbst aufhebe, wenn er unter diesem seinen Wissen ein

mehr als empirisches und gemeines Wissen verstanden haben will. Das Prädikat des hölzernen Eisens, welches „der Mitrechner des Herrn Bardili" von der apodiktischen Unwissenheits- und Glaubenslehre gebraucht hat, und welches übrigens an Rundung und Kraft vor den Prädikaten Vernunftquälerey, Spinngewebe, u. s. w. womit der Apodiktiker die Bardilische Logik abfertiget, nichts voraus hat, scheint mir noch immer auch nach dem, was das neue Musäum zur Erläuterung der Apodiktik geleistet hat, nicht zu rund und zu kraftvoll. Allerdings hat noch „kein Mensch gezweifelt, daß man in Einer bestimmten Hinsicht wissen könne, was man in einer andern Hinsicht nicht weiß" (S. 34 des neuen Musäums der Philosophie und Litteratur, herausg. v. H. Pr. Bouterweck, 1. Hft.). Allerdings kann man ein empirisches Wissen sogar davon haben, daß man kein anderes Wissen als ein Empirisches habe. Aber für den, der auch nur eine Ahnung vom reinen Wissen hat, von einem Wissen, das nicht etwa in dieser oder jener Beziehung, sondern an sich und schlechthin wahr ist, für einen Solchen ist das empirische Wissen als solches nur subjektiv wahr, nur Meynung oder Glaube; ist es nichts an sich selbst Wahres; und er muß den Beweis, der aus dem empirischen Wissen geführt wird, daß es kein Reines gebe, aus dem Standpunkte des reinen Wissens für einen Widerspruch — aus dem Standpunkte des Empirischen aber für eine Tautologie erklären. Die

bestimmte Hinsicht, in welcher Hr. Bouterweck weiß, ist das Subjektive Fürwahrhalten — die andere Hinsicht, in der man nichts weiß, ist das nicht subjektive Fürwahrhalten. Wer wird H. B. nicht um die Mühe bedauren, womit seine Apodiktik dargethan hat: daß das Subjektive Fürwahrhalten keineswegs ein nichtsubjektives Fürwahrhalten und nichts weiter als subjektives Fürwahrhalten sey. Das Wahrfinden, welches dieser Apodiktiker für das Wahre anerkennt, ist sowohl in seinem Glauben als in seinem Wissen nichts weiter als das Nichtzweifeln können. Das Nichtzweifelnkönnen, in Kraft einer Empfindung, ist ihm das reale Wissen — das Nichtzweifelnkönnen, in Kraft der Selbsterhebung des Subjektes über alle Objekte, das reinvernünftige Glauben. Aber, wenn er, spekulirend, von jener Empfindung wegsieht, geht jenes reale Wissen in ein Zweifeln über, und in das Nichtzweifeln, daß Er zweifelt, welches er das Wissen des Nichtwissens nennt. Darauf tritt jene allgemeingeltende Selbsterhebung des Subjektes über alle Objekte, als Faktum und Aktus der reinen Vernunft ein, und legitimirt sich dadurch als ein schlechthin Nicht-zu-bezweifelndes, daß sie sich durch ein über alle Objekte Erhabenes, Nichtsubjektives, schlechthin gebiethen läßt, und an diesem Gebiethen so wenig als an sich selbst, und an sich selbst so wenig als

an diesem Gebiethen zweifeln kann, folglich wohl glauben muß.

„Der Doppelsinn des Begriffes von Wissen," sagt Herr Bouterweck (a. a. O.), „ist der Schlüssel zur transcendentalen Apodiktik; aber freylich nicht zur Logik des Herrn Bardili, also auch nicht zur gegenwärtigen Vorstellungsart des Hrn. Reinhold." Freylich nicht! Denn diese Logik geht damit um, jenem Doppelsinne für die Zukunft ein Ende zu machen, und den schlechthin einfachen, Einsinnigen, Begriff des Wissens zu suchen. Doppelsinniges Wissen ist das Bouterweckisch-Apodiktische, das theoretischer Skepticismus und praktischer Realismus ist, das Kantischkritische, welches empirischer Realismus und transcendentaler Idealismus ist, das Fichtischwissenschaftliche, welches theoretischer Idealismus und praktischer Realismus, und das Schellingischabsolute, welches Absolute Identität des Unendlichen und des Endlichen ist.

Der eigentliche Grund aller dieser Duplicitäten im Wissen, oder vielmehr des Wahns: daß kein Anderes als ein doppelsinniges Wissen möglich sey, liegt in dem Doppelsinn, den die Erfinder aller dieser doppelsinnigen Wissenschaften in das, was Ihnen denken heißt, und was, als mit dem Vorstellen verwechseltes Denken, nothwendig doppelsinnig ist, aufgenommen haben. So wie das Denken, als Denken, absolute Identität,

schlechthin Einfach ist: so ist der Schein des Denkens, wie aller Schein, doppelsinnig.

In seinem bisherigen Nichtdenken des Denkens als Denkens würde Herr Bouterweck, sobald ers über kurz oder lang wirklich zum Denken des Denkens gebracht hätte, den eigentlichen Grund finden, warum es ihm in seiner Apodiktik nicht gelungen ist, weder über das Kantische objektivreale Erkennen, welches, als solches, durchs Empfinden bedingt ist, — noch über die Fichtesche Selbsterhebung des Subjektiven über das Objektive — im Wesentlichen so wenig hinauszukommen, als über dasjenige Denken, welches er, mit den Transcendentalphilosophen, das Logische, und, mit den Franzosen, das Raisonnirende nennt, und das freylich nur in einem Verbinden und Trennen der Vorstellungen im Vorstellen besteht. Hätte Herr Bouterweck, da er doch (fürs erste Heft seines neuen Musäums) die Frage: was ist Denken, sich neuerdings vorlegte, nicht sowohl auf die mancherley Bedeutungen, unter welchen man das Denken — vorzustellen und zu gebrauchen pflege, sondern vielmehr auf diejenige Bedeutung gesehen, welche dasselbe in allen seinen Anwendungen, als Denken, haben muß, und die schlechthin nur Eine und Ebendieselbe seyn kann: so würden in ihm vielleicht die Zweifel entstanden seyn: ob denn auch in seinem logischen, transcendentalen und moralischen Denken — überall ein Denken, als Denken, enthalten sey? ob es irgend ein anderes Denken geben könne, als ein Denken des

dasselbe mag angewendet werden, worauf es auch wolle? Ob es nicht Begriffe, Urtheile und Schlüsse geben könne, die kein Denken, als Denken, sind? Ob die bisherige Logik, als bloße Theorie der bloßen Begriffe, Urtheile und Schlüsse, denn wirklich schon auch die Wissenschaft des Denkens, als Denkens, die eigentliche Logik sey? Ob nicht schon der Umstand, daß die bisherige Logik ein Denken, welches dem gemeinen Verstande, sowohl als der philosophirenden Vernunft gemeinschaftlich seyn soll, zum Gegenstand hat, hinlänglich verrathe, daß sie nur diejenige Ansicht des Denkens enthalten könne, über welche die sonst (außer der Logik) unter sich uneinigen Philosophen, nur darum nicht uneinig sind, weil sie gerade denjenigen Irrthum betrifft, durch welchen alle bisherige Spekulation noch immer an die gemeine Vorstellungsart gefesselt ist? Zweifel dieser Art hätten freylich Herrn Bouterweck an seiner ganzen bisherigen Skepsis, und Apodixis und an der von ihm versuchten Coalition von beyden irre gemacht, und dürften Ihn, ich traue es ihm zu, wohl noch daran irre machen.

Der rationale Realismus verwandelt keineswegs, wie Herr Bouterweck ihm schuld gegeben hat, weder die Logik in Metaphysik, noch diese in jene. Aber er setzt an die Stelle sowohl der bisher sogenannten Logik, welche das Denken mit dem Vorstellen methodisch verwechselt, als auch an die Stelle der angeblichen Wissenschaft des, vermittelst des verkannten Denkens auch verkannten, Seyns —

die wirkliche Wissenschaft des Denkens, als Denkens in der Anwendung, welche die Eine und ebendieselbe Wahrheit sowohl im Erkennen als im Seyn enthüllt; und, indem sie das, sowohl im menschlichen Bewußtseyn, als in der ganzen übrigen Natur als absolute Identität angewendete Denken zur Erkenntniß bringt, Denklehre und Wesenlehre zugleich seyn muß.

N. VIII.

Ueber den sogenannten praktischen Realismus in der Philosophie.

Die praktische Erkenntniß hat in der neueren Philosophie eine deutende Rolle gespielt, seit dem dieselbe durch Kant in einem neuen Sinne zur Sprache gebracht und als Lückenbüßerin des philosophischen Wissens, unter dem Namen des rein vernünftigen Glaubens, in die Philosophie eingeführt worden ist. Die Fichtesche Philosophie hat hierauf ein Wissen, das zugleich theoretisch und praktisch (handelndes Wissen und wissendes Handeln) ist — die Bouterwecksche Apodiktik einen praktischen Realismus — und endlich Herr Rückert neuerlich Grundsätze zu einer durchaus praktischen Philosophie aufgestellt.

Sollte es sich nicht von selbst verstehen, daß in der Philosophie vor der Auflösung ihrer ersten Aufgabe, oder vor der bewährten Anerkennung der

Realität der Erkenntniß überhaupt, keine probehältige Unterscheidung zwischen einem theoretischen und einem praktischen Charakter der Erkenntniß möglich sey?

Die bisher angenommenen, und in der Philosophie gebrauchten Begriffe vom Theoretischen und Praktischen sind so mancherley und einander so sehr entgegengesetzt als unsre Philosophieen selber. Diese haben sich besonders in den letztern Zeiten so auffallend nach Jenen gerichtet, daß man sie nach den ihnen zum Grunde gelegten verschiedenen Ansichten des Unterschiedes zwischen Erkennen und Wollen klassificiren könnte.

Die Transcendentalphilosophie, welche in der Kantischen Schule von dem Gegensatze — in der Fichteschen von der Identifikation zwischen theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch ausgeht, hat die Begriffe von dem Unterschied und Zusammenhange zwischen Erkenntniß und Willen bis zu dem Grade verwirrt, daß sie, in der einen Schule, die reale übersinnliche Erkenntniß in einem praktischen Glauben bestehen läßt, welcher der sinnlichen Erkenntniß, als dem allein realen Wissen, entgegengesetzt ist; in der anderen Schule aber die reine Erkenntniß zu einem bloßen, lauteren, Thun erhebt, und den Unterschied zwischen Erkennen und Wollen auf den Standpunkt des gemeinen (oder empirischen) Bewußtseyns herabsetzt.

Ohne diese künstliche Verrückung jener Be-

griffe, von welcher wohl nur sehr Wenige in dem gegenwärtig philosophirenden Publikum ganz unangesteckt geblieben sind, würde es sich unter Philosophen von selbst verstehen, daß das menschliche Handeln, in eigentlicher Bedeutung dieses Ausdruckes, nur in der Thätigkeit des Willens bestehe, die durchaus keine Erkenntniß ist, aber insoferne sie nur ein Handeln nach Ueberzeugung oder gegen Ueberzeugung ist, und seyn kann — jederzeit Erkenntniß voraussetzt.

Man würde dann nur diejenige Erkenntniß praktisch nennen, welche die Willensthätigkeit zum unmittelbaren Objekte hat, und einen Entschluß des Willens im wirklichen Leben bedinget, oder durch denselben bedingt wird. Indem das philosophische Wissen die ergründete Erkenntniß, als solche, seyn soll: so würde nicht nur derjenige Theil dieses Wissens, der sich lediglich mit der Bewährung der Realität der Erkenntniß überhaupt beschäftiget, sondern auch das gesammte philosophische Wissen, als solches, theoretische Erkenntniß genannt werden. Man würde darüber einig seyn, daß die Philosophie, in ihrem Wesen, nur Erkenntniß des Erkennbaren, als solchen, folglich wesentlich theoretisch sey, das Erkennbare, dessen ergründete Erkenntniß sie aufstellt, möge nun das Wollen, — oder die Erkenntniß selber, oder Objekte, welche weder das Wollen noch die Erkenntniß sind, betreffen. Man würde wissen, daß eine praktische Philosophie, wenn darun-

ter nicht etwa die philosophische Sittenlehre, oder allenfalls auch die Anwendung der philosophischen Erkenntniß im Leben, die durchaus keine Wissenschaft ist, verstanden wird, — sondern wenn das Praktische den innern Charakter, oder die Realität der Philosophie, als Wissenschaft bezeichnen soll, ein viereckigter Cirkel seyn.

Es ist neuerlich oft und viel darüber triumphirt worden, daß die durch sich selbst wahre und gewisse Realität, welche die sogenannte philosophirende Vernunft so viele Jahrhunderte hindurch vergeblich gesucht habe, endlich im wirklichen Handeln entdeckt sey, und daß dieselbe die Praktische seyn und heißen müsse. Aber sehr bald ist die praktische Realität selber das Losungswort zu neuen Streitigkeiten, unter jenen Triumphirenden, geworden. Kant (und seine Schule) versteht unter dem wirklichen Handeln, in welchem die praktische Realität sich offenbart, lediglich das Moralische, folglich ein wirkliches menschliches Handeln im wirklichen Leben — Er schränkt die Erkenntniß, die er dabey für die praktischreale gelten läßt, auf ein bloßes Glauben an Freyheit, in diesem Handeln und für dasselbe, und an Gott und Unsterblichkeit ein, und ungeachtet die Kantischkritische Philosophie für die Funktionen der Einbildungskraft, des Verstandes und der Vernunft, sehr oft den Ausdruck und den Begriff von Handlungen gebraucht: so ist sie doch weit

entfernt, denselben praktische Realität einzuräumen. Sie erkennt dieselben für bloße Bedingungen der Erfahrung als eines empirischen Wissens, und gesteht ihnen nur diejenige Realität zu, deren sie zum Behuf dieses Wissens, das sich bloß auf Erscheinungen bezieht, bedürfen.

Die Fichtesche Schule erklärt das moralische Handeln für ein Thun, welches nur auf dem Standpunkte, und während des Zustandes, des empirischen Bewußtseyns, statt findet. Ihr ist dieses Bewußtseyn nicht nur, sondern auch der, nur für dasselbe geltende, praktische Glaube, und sein ganzes Objekt bloßes Phänomen eines Handelns von ganz anderer Art — nämlich der absoluten Selbstthätigkeit, zu deren reinem Bewußtseyn — dem reinen Selbstbewußtseyn — sich der Philosoph, als solcher, lediglich durch absolute Selbstthätigkeit erhebt. Hier wird die Spekulation selber zu demjenigen Handeln, in welchem und durch welches sich die Realität, als das durch sich selbst Gewisse bewährt zum handelnden Wissen und wissenden Handeln. — Sie ist eine Erkenntniß, in welcher die theoretische Realität sich praktisch und die praktische sich theoretisch bewährt in unzertrennlicher Vereinigung; ein Thun, das theoretisch und praktisch zugleich — als praktisch — ein Handeln, als theoretisch — ein Wissen ist.

In beyden Schulen ist der wahre Begriff vom wirklichen Handeln in dem Verhältnisse

verlohren gegangen, je mehr in denselben von Spontaneität, Selbstthätigkeit und Freyheit die Rede ist; und er ist insbesondere durch den sich selbst widersprechenden Begriff der absoluten Selbstthätigkeit, den Kant in seiner praktischen Vernunft, Fichte aber im reinen Ich oder in der absoluten Subjektivität, geltend machen, verdrängt.

Der Mensch allein handelt in der Natur; alles übrige wirkt nur, ohne zu handeln. Er handelt aber nur im Wollen und durchs Wollen, und er will nur im wirklichen Leben und durch dasselbe. Die praktische Vernunft kann nur die Funktion der Vernunft bey seinem Wollen, nie sein Wollen selbst — und sie kann überhaupt kein Handeln seyn und heißen; sie ist und heißt Denken, und ist und bleibt beym Handeln, was sie beym Erkennen ist und bleibt. Eben so wenig kann die Subjektivität, als solche, handeln, und jenes Ich, das lauter Handeln, und jenes Handeln, das lauter Ich ist, ist weder ein wirkliches, noch ein mögliches Handeln, sondern ein Spiel der durch Phantasie verirrten Spekulation.

Das Philosophiren selbst ist so wenig ein Handeln, als das Denken überhaupt. Als Gemüthszustand eines Individuums ist dasselbe freylich durch das Streben, die Realität der Erkenntniß zu ergründen, und durch den Entschluß, sich diesem Bestreben zu überlassen, bedingt. Aber dieser

Entschluß setzt, wie jeder andere, das Streben und den bestimmten Begriff desselben voraus, und das Streben, und der Entschluß, geht in dem gegenwärtigen Falle sicher von einem bloßen Wahne, und auf einen bloßen Wahn aus, wenn jenes Ergründen der Realität der Erkenntniß in seinem vorläufigen Begriffe, als ein Hervorgebrachtwerden der Realität durch Streben und Entschluß, — als ein eigentliches Wahrmachen — vorgestellt; wenn dasselbe nicht, so weit es durch das Zuthun des Individuums bedingt ist, als ein bloßes Suchen und Finden anerkannt wird.

Das einzige, was beym Philosophiren Handlung seyn und heißen kann, ist jenes Bestreben und jener Entschluß, inwieferne sie einander gegenseitig bedingen, und inwieferne das Suchen und Finden des absoluten Grundes der Realität der Erkenntniß in einem Individuum als solchem durch sie bedingt ist. Diese Handlung selber ist, als Handlung des Suchens und Findens, von unzähligen Bedingungen abhängig, und kann also nur von denjenigen für die Ursache jenes Suchens und Findens gehalten werden, welche Bedingung mit Ursache verwechseln. Noch viel weniger kann aber das Gelingen des Suchens und Findens ein durch die Handlung des Menschen als durch seine Ursache Bewirktes seyn und heißen.

Jedes wirkliche Handeln eines menschlichen Individuums, wobey dasselbe nicht auf das Bewähren der Erkenntniß als solcher, nicht aufs Philosophiren, aus-

geht, (das wirkliche Handeln, im wirklichen sogenannten gemeinen Leben, inwieferne dasselbe von der bloßen Spekulation unterschieden wird,) muß durch eine individuelle Begebenheit veranlaßt werden, und setzt im handelnden Individuum eine schon vorhandene Erkenntniß voraus, die sich keineswegs weder allein aufs bloße Handeln, als solches, noch allein auf die Veranlassung, die kein Handeln ist, noch allein auf die Erkenntniß, als solche, sondern auf das alles zusammengenommen, bezieht. Diese Erkenntniß ist, so weit sie Individuel ist, ihrem Wesen nach konkret, und ungeachtet sie sich nur beym Handeln und im Handeln einfindet, und insoferne praktisch ist, so ist sie doch nichts weniger als reinpraktisch; betrifft keineswegs das bloße Handeln, und ist, so weit sie wahr ist, nichts weniger als durchs Handeln wahr. Ist aber die in diesem individuellen Handeln — und kein anderes ist jenes wirkliche Handeln — sich offenbarende Realität die allein wahre, so ist freylich die Philosophie nicht nur als theoretische Erkenntniß, sondern sie ist dann überhaupt schlechthin unmöglich. Denn wer auf besagte Weise im wirklichen Leben handelt, philosophirt sicher nicht, und wer philosophirt, der tritt aus dem Zustande jenes Handelns nothwendig heraus, um auf bloße Erkenntniß der Realität der Erkenntniß auszugehen.

„Aber, höre ich mir einwenden, wer kann auf diese Erkenntniß ausgehen, ohne dieselbe zu Wollen? Muß nicht die Bewährung der Realität der Erkenntniß im

Wollen jener Bewährung in der gesuchten Erkenntniß vorher gehen, und die Wahrheit im Wollen ursprünglich ergriffen werden, wenn sie auch nur gesucht, geschweige denn gefunden werden soll?" — Jenes Wollen muß allerdings, als Bedingung in der individuellen Gemüthsstimmung des Suchenden als solchen vorhanden seyn. Aber auch inwieferne es als Wollen, im Suchen, der (im Wissen, als solchen, das kein Suchen mehr ist) bewährten Realität vorhergeht, ist dieses Wollen keinesweges ohne alle Erkenntniß. Es ist durch die im Individuum noch unvollständige — noch undeutliche Erkenntniß, welche, wenn sie klar ist, Glauben heißt, bedingt, welche aber, wenn und inwieferne sie durch das Gefühl ihrer Undeutlichkeit, und Unvollkommenheit, begleitet ist, eben zu jenem Streben nach deutlicher Erkenntniß — nach Wissen auffodert, welches das Philosophiren heißt, und das nicht weniger durch die Anwesenheit jenes Glaubens, als durch das Bewußtseyn der Unzulänglichkeit desselben in dem philosophirenden Individuum bedingt ist.

(Die Fortsetzung folgt.)

N. IX.

Ueber die Philosophie, welche schon in ihrem Princip Religion ist.

Ich habe *diejenigen* philosophischen Systeme, welche der *Gottheit* zwar die Ehre geben, sie für die *einzige* Quelle alles Wahren gelten zu lassen, aber den Beweis für die *Realität* der Ueberzeugung von Gott, entweder mit der ehemaligen Metaphysik in der sogenannten *natürlichen Theologie*, oder mit der heutigen Transcendentalphilosophie, in der Moral aus Principien führen, welche *unabhängig* von jener Urquelle alles Wahren, *als schon ergründete* und ausgemachte Wahrheiten aufgestellt, und folglich *ohne* Gott, und *vor* Gott schlechthin gewiß sind — der *Inkonsequenz* beschuldigt. Dieß, meynt der Jenaische Recensent der Beyträge, wäre „nun sehr Religiös gedacht" und setzt Fragweise hinzu: „aber auch philosophisch?" So gar *ausgemacht* ist es ja wohl nicht, daß das Religiöse Denken, *als solches*,

nicht auch philosophisch seyn könne. Die Herrn Schelling und Hegel rühmen zum Beispiel von ihrer Alllehre, daß diese schon in ihrem Princip Religion sey. Sie erklären die Zurückführung alles Erkennens und Seyns auf die absolute Identität des Unendlichen und des Endlichen für Religion und Philosophie zugleich, und lassen sich durch ihre Aufhebung alles wesentlichen Unterschiedes zwischen Gott und Natur nicht abhalten, ihr absolutes Alles, als die Einheit dieses Allen, Gott, und als die Allheit dieses Einen — Universum oder gesammte Natur zu nennen. Allein, wer nicht etwa mit der Schellingschen intellektuellen Anschauung behaftet ist, wird hier von Gott, Natur, Religion und Philosophie nichts als die bloßen Namen finden. Die Manifestation des, in seinem Wesen an sich schlechthin unbegreiflichen, Gottes an der Natur für das Wesen, den Urgrund und Endzweck der Natur erkennen, ist im Systeme des rationalen Realismus zugleich das Wesen der Philosophie und der Religion.

Aber die Spekulation kann es nicht eher zu dieser Identität des Wesens der Religion und der Philosophie, oder zur Erkenntniß der Manifestation Gottes an der Natur, welche das Wesen der Natur, und der Urgrnnd der Realität des Erkennens und des Seyns ist, bringen, bevor sie nicht nach aufgegebener Verwechslung des Vorstellens und Denkens und nach vorhergegangener Unterscheidung des Denkens als Denkens vom Vorstellen, zur Erkenntniß des

Denkens als Denkens in der Anwendung, folglich zur Erkenntniß desjenigen gelangt, worin die Manifestation Gottes an der Natur wirklich besteht. Bis dahin ist zwischen der Philosophie und der Religion nicht nur keine Identität ihres Wesens, sondern entweder nur offener Krieg oder nur Scheinfriede möglich. Bis dahin muß die Spekulation den Urgrund des Erkennens und des Seyns entweder im Wesen der Natur an sich selbst, oder im Wesen Gottes an sich selbst, oder in der angeblichen Identität des Wesens von Beyden aufsuchen, oder denselben nach einer bald skeptischen, bald kritischen, bald transcendentalen, bald apodiktischen angeblichen Erkenntniß des Erkenntnißvermögens — für schlechthin unerforschlich erklären, und den Glauben an Gott entweder sich selber überlassen, oder an das Begehrungsvermögen anknüpfen.

Man hat indessen die Manifestation Gottes an der Natur, ohne daß man dieselbe philosophisch gewußt hätte — religiös geglaubt, indem die Anwendung des Denkens als Denkens, welche das Wesen der Natur ist, im menschlichen Lebensgefühle genossen, aber nicht im Denken, als Denken im Bewußtseyn erkannt jenen Glauben, als Glauben, begründet. Je reiner und lebendiger nun jenes Gefühl, und der aus demselben hervorgehende Glaube, in einem der Spekulation obliegenden Individuum wirksam war, desto entscheidender und merklicher mußte auch der Einfluß desselben auf das Ziel und den Gang seiner Spekulation ausfallen, welche in der Hauptsache

nur auf die Bewährung und Vergewisserung jenes Glaubens im Wissen und durchs Wissen ausgieng und ausgehen mußte. Ich wähle hier den unsren heutigen Philosophen fast nur dem Namen nach bekannten Malebranche um so lieber zum Beyspiele, je mehr seine Lehre: daß die endlichen Geister alles in Gott wahrnehmen, insgemein für mystisch, und folglich für gleich unverständlich und unverständig gehalten wird.

Daß Malebranche bey diesem Lehrsatz dieselbe Manifestation Gottes an der Natur, welche das Princip der wahren Erkenntniß, und des reellen Seyns ist — zwar undeutlich, aber klar vor Augen gehabt habe, erhellt aus den Erörterungen, die er (L. III. P. II. Ch. III. de la Recherche de la Vérité) darüber aufstellt.

Die endlichen Geister nehmen alles in Gott wahr, inwieferne ihnen die Urbilder der Dinge in Gott mitgetheilt werden; inwieferne ihre Natur in dem Vermögen besteht, dasjenige „was in Gott die erschaffenen Dinge repräsentirt, wahrzunehmen.“ (Voir ce qu'il y a dans Dieu, qui représente les Etres.) Dabey nehmen sie nicht das Wesen der Gottheit an sich selber wahr, (welches die Alllehre anzuschauen sich rühmt, das ihr aber in dieser Anschauung mit dem Wesen der Natur schlechthin identisch wird, sich in die bloße Natur verliert.) „Das Wesen Gottes ist dessen Seyn an sich selber, das absolute Seyn; und die Geister nehmen keineswegs die Substanz Gottes in ihrem absoluten Seyn, sondern einzig in dem

Verhältnisse zu den erschaffenen Dingen, und nach ihrer Theilnehmungsfähigkeit an denselben, wahr. (L'essence de Dieu c'est son Etre absolu, et les esprits ne voyent point la substance divine prise absolument, mais seulement étant rélative aux créatures, ou participables par elles.) Dieses Verhältniß aber, oder diese Theilnehmungsfähigkeit der endlichen Dinge an Gott, ist nichts anderes als ihre vernünftige, in der Anwendung des Denkens, als solchen, an ihnen bestehende, Form, welche ihr Urbild in Gott, ihr Seyn durch Gott, ihr wahres Wesen ist, das von Gott ausgeht, und Gott ankündigt, das Wahre durchs Urwahre, welches aufs Urwahre zurückweiset.

(Fast wie Bardili bemerkt Malebranche, daß wir kein besonderes Objekt, als ein besonderes, aber dabey auch wahres Objekt wahrzunehmen vermögen würden, wenn wir nicht das Objekt als Objekt, nämlich das, was Allem, welches Seyn hat, schlechthin gemein ist, und, als solches, auf Urquelle von Allem hinweiset, wahrnähmen. Lorsque nous voulons penser à quelque chose en particulier, nous jettons d'abord la vue à tous les Etres, — nous ne saurions désirer de voir un objet particulier, que nous ne voyons deja, quoique confusément et en général — de sorte que pouvant désirer de voir tous les Etres, tantôt l'un et tantôt l'autre, il est certain que tous les Etres sont presens à notre Esprit, et il semble que tous les Etres ne puissent être presens à notre Esprit, que

parceque Dieu lui est présent, c'est à dire celui qui renferme toutes choses dans la simplicité de son Etre. Il semble même, que l'esprit ne seroit capable de se représenter des Idées universelles de genre, d'espèce etc. s'il ne voyoit tous les Etres renfermés en Un.

Das Wahre, als solches an der Natur, die Natur, wie sie an sich selbst ist, und nicht, wie sie in der sinnlichen, beschränkten, Wahrnehmung erscheint, ist der Ausdruck der Gedanken Gottes, das Wort Gottes, durch welches alles Mögliche, und Wirkliche, ist und besteht, und das sich in den Geistern, indem dieselben die Naturgesetze erkennen, so wie an der Natur selbst, ausspricht. Les Esprits connoissent l'ordre et les vérités éternelles et mêmes les Etres que Dieu a faits selon ces Vérités, ou selon l'ordre par l'union que ces esprits ont nécessairement avec le Verbe, ou la sagesse, de Dieu, qui les éclaire.

Allein dieses Wort Gottes, diese Manifestation Gottes an der Natur, wird von dem Menschen so lange nur in gewissen Wirkungen im Gewissen, in der Mathematik, und in der empirischen Naturkenntniß lediglich genossen, keineswegs aber an sich selbst erkannt, so lange dasselbe von ihm nicht als Wort Gottes, als die Manifestation Gottes an der Natur, in dem Denken, das als Denken auch in dem Bewußtseyn des Menschen hervortritt, und mit welchem das Philosophiren, als solches, anhebt, erkannt wird. Der Mathematiker ge-

niеßt zwar das Gedachtwerden als solches, aber erkennt es nicht. „Wenn das Berechnetseyn," schreibt mir mein Lehrer Bardili, „im Kopfe des Astronomen gerade eben das Berechnetseyn geworden ist, wonach die Planeten gegen einander und gegen die Sonne gestellt sind: so hat das Denken hier wieder bey sich selbst eingekehrt, und dasjenige ist in ein μαϑημα νοησεως bey dem Astronomen übergegangen, was bey den Planeten selbst bloß παϑημα νοησεως ist. Allein der Astronom verhält sich als bloßer Astronom zu seinem μαϑημα νοησεως, mithin zum Gedachtwerden des Gedachten in ihm, in Rücksicht auf die Stellung und Bewegung der Planeten, doch wieder selbst bloß Genießend, was die νοησις, das eigentliche Gedachte daran, betrifft. Daher es auch Platon nicht wagt, dem Mathematiker schlechthin ein μαϑημα νοησεος beyzulegen, sondern ihm bloß ein μαϑημα της διανοιας, durchgreifenden Verstand, möchte ichs nennen, zuschreibt. Der Astronom geht damit nicht weiter aufwärts, geht nicht zur absoluten Allgemeinheit, sondern abwärts in die Phänomenenwelt. Er nimmt sein Teleskop zur Hand, und beobachtet, was nach Maaßgabe seines μαϑημα νοησεως an den Planeten geschehen müsse. Eine Theorie des Himmels will Er, als Theorie, im völlig etymologischen Sinne dieses Wortes — keine Wesenlehre. Mit jenem von seinem Geiste errungenen Gedachtwerden des Gedachten an den Himmelskörpern wird er blos βαναυσος τεχνιτης, mechanischer Künstler eines Planetensystems, indem

dasselbe, wie einst unser Pfarrer Hahn, in einer eigenen astronomischen Maschine pünktlichst nachzubauen fähig wird. Mit Einem Worte! das von seinem Geiste errungene Gedachtwerden des Gedachten an den Himmelskörpern wird im Geiste des Astronomen Maßstab für gewisse Erscheinungen (μαθημα νοησεως περι ταυτα και κατα ταυτα τα φαινομενα), nicht aber gänzlicher Ablenker von dem, was bloße Erscheinung ist, nicht Führer zum Gedanken als Gedanken, nicht Verkündiger der alles Wirkliche und alle Erscheinung schlechthin beherrschenden, durchlaufenden, umfassenden, und ordnenden Ideenwelt, oder zum Denken, als Denken des Gedachten als solchen, nicht zum (μαθημα νοησεως περι τα, και κατα τα νοητα). Nur der (wahre) Philosoph darf sich als (wahrer) Philosoph keineswegs eben so wie der Mathematiker zu der νοησις als solcher bloß genießend verhalten, sondern er muß es von dem Gedachtwerden des Gedachten auch noch zum Gedachtwerden des Denkens selbst als eines Denkens bringen; er muß zum Rhythmus, zu welchem bereits der Astronom durchgebrochen ist, auch noch die Noten setzen, den Schlüssel dazu angeben können — — indem er nicht etwa, wie der Astronom sein Planetensystem, unter die demselben zukommende Specialregel gebracht hat, sondern die Generalregel für das Weltall überhaupt, in einem nun erkannten Denken ans Licht seines Bewußtseyns hervor gezogen hat."

Selbst die Religion ist, als bloßer Glaube,

nur Genuß, nicht Erkenntniß der Manifestation Gottes an der Natur. In demselben Schreiben meines Lehrers heißt es hierüber: der religiöse Glaube „ist der von dem Grade der Perfektibilität des menschlichen Individuums abhängige, und nach den Graden derselben mehr oder weniger lebhaft empfundene (gefühlte, genossene) folglich individuelle Bezug eines jeden Menschen als Menschen auf das in seinem Bewußtseyn, als menschlichem Bewußtseyn, erwachte Wesen der Wesen, welcher Bezug sich mit der Entwicklung der Menschheit an ihm, wie sich diese, als Menschheit, wirklich an ihm entwickelt, jedesmal nothwendig ergiebt, und um so vollkommenere und schönere individuelle Antitypien des Wesens der Wesen hervorbringen wird, je vollkommener und schöner die Blüthe des Wesens der Menschheit an ihm ist. Sich auf die mannigfaltigste Art in der ganzen Natur zu repräsentiren ist die Tendenz des Wesens der Wesen. Warum sollte dieses nicht eben auch da der Fall seyn, wo sich dasselbe so lebendig repräsentirt, wie im Menschen? Je reiner die Erkenntniß eines gewissen Menschen wird, desto geläuterter wird auch jene individuelle Antitypie werden, ungeachtet es ihm schlechterdings unmöglich seyn wird, dieselbe von aller Sinnlichkeit zu entblößen, selbst, wenn er bis zur Erkenntniß der Manifestation des Wesens der Wesen am Wesen der Dinge aufgestiegen ist. — Besingen läßt sich daher die Gottheit in ihren individuellen Antitypieen philosophischer, wenn sie nur eine

reine und erhabene Seele besingt, als demonstriren in irgend einer jener Antitypieen. Dieses ist nach der Natur der Demonstration selbst unmöglich, und ist allerdings Sache des Glaubens, als Glaubens, einer besondern Ansicht, als besonderer, der δοξα, als solcher, wie alles Sinnliche und Bildliche. Aber daß Gott ist, daß ein vom Stoffe ganz und gar verschiedenes, in und durch sich bestehendes, ewiges, unendliches, das All der Dinge anordnendes, beherrschendes, keinem Wechsel unterworfenes, durch keinen Raum im Seyn beschränktes, höchst einfaches und allerrealstes Wesen jener Antitypie — absolut zum Grunde liegt, dieß, liebster Reinhold, läßt sich demonstriren, als schlechthin nothwendig, wenn Mensch, Natur, und Erkenntniß — sollen seyn können, was sie sind. Auch dieses zu einem bloßen Glauben erniedrigen wollen, scheint mir ein Verbrechen an der Menschheit, die in der wichtigsten ihrer Ueberzeugungen um die Möglichkeit der Ueberzeugung selber von uns Philosophen betrogen würde, wenn wir den schwankenden Schein, der das Glauben als bloßes Glauben unzertrennlich begleitet, sogar vollends auf das Seyn des Wesens der Wesen übertragen wollten. Der Tugend, die, wenn sie fest stehen und sich gegen jeden Sturm fest halten, d. h. Tugend seyn soll, nur in demjenigen fest stehen kann, der da war, voraus und a priori gedacht werden muß, λόγῳ ἦν, ehe die Berge waren, ehe die Erde und die Welt war, in Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit! —

wird auf diese Art ihre einzige Stütze zerbrochen. Unter den mancherley Proben von neueren Sidiroxylis wird die Nachwelt gewiß auch den berühmten Vernunftglauben der Transcendentalphilosophie nennen. Was Sache der Vernunft an sich selber, folglich der reinen Ueberzeugung ist, das ist keine Sache des bloßen Glaubens, und umgekehrt. Gott, und Tugend, sind nur deswegen so unwirksam auf unsre Entschlüsse, weil sie, wie der ehrwürdige Spalding bemerkt, meistens insgeheim der Zweifel bey uns begleitet, ob denn auch überall Etwas an Beyden sey?

Beyträge

zur

leichtern Uebersicht

des Zustandes der Philosophie

beym Anfange des 19. Jahrhunderts.

Herausgegeben

von

C. L. Reinhold,

Prof. in Kiel.

Sechstes Heft.

Hamburg,

bey Friedrich Perthes

1803.

Vorbericht.

Meine bisherigen Versuche, in diesen Beyträgen die eigentliche Philosophie, welche im Denken ihr Wesen hat, theils durch sie selber darzustellen, theils durch ihren Gegensatz mit der phantasirenden Spekulation zu erläutern, sind von den öffentlichen Beurtheilern derselben bis jetzt nicht anders aufgenommen worden, als wie ich es zum Behuf der Vervollkommnung meines Bestrebens hätte wünschen sollen. Schwerlich konnte das mit der reinen Erkenntniß der Wahrheit unverträgliche Interesse meiner Selbstliebe an meinen Bemühungen für jene Erkenntniß nachdrücklicher niedergeschlagen; — und schwerlich konnte ich über das, was ich zur fortschreitenden Vereinfachung jener Darstellung und Erläuterung zu thun und zu unterlassen hatte, lehrreicher unterrichtet werden, als es durch die gleich über die ersteren Hefte einhellig ergangenen Verdammungsurtheile wirklich geschehen ist.

Die verschiedenen Gründe, worauf sich

dieses Urtheil beruft, widersprechen sich zwar untereinander nicht weniger als die verschiedenen Lehrgebäude der Spekulation, deren Urheber und Anhänger das Urtheil gefället haben. Allein sie gehen darum nicht weniger aus einer ihnen allen gemeinschaftlichen Voraussetzung hervor; und diese ist nichts Geringeres, als der allen möglichen Lehrgebäuden der Spekulation gemeinschaftliche, bisher noch unbekannte Grundcharakter des Spekulirens (im Gegensatz mit dem Philosophiren), dessen lebendigste, vielseitigste, vollständigste Aeußerung die gegenwärtige Crisis im Zustande der Wissenschaft ist. Gleichwie diese Crisis ohne das Verkennen der eigentlichen Beschaffenheit der Voraussetzung, in welcher das Wesen der Spekulation besteht, unmöglich gewesen wäre: so würde dieselbe ohne Nutzen, ja! zum größten Nachtheil für die Wissenschaft vorübergehen müssen, wenn sie nicht als Veranlassung zur deutlichen Erkenntniß jener Voraussetzung von den Wenigen benutzt würde, denen es ein höherer Grad von Reinheit und Energie des Genusses der Wahrheit, aus dem der Glaube an dieselbe hervorgeht, unmöglich macht, die wahre Philosophie, als Wissenschaft, in irgend einem Lehrgebäude der Spekulation anzuerkennen, oder darum für überhaupt unmöglich zu halten, weil sie in keinem derselben enthalten seyn kann.

Die eigentliche Beschaffenheit der das Wesen der Spekulation ausmachenden Voraussetzung läßt sich nur durch den Gegensatz mit der ihr durchaus Entgegengesetz-

ten, der Philosophie eigenthümlichen, und durch den rationalen Realismus zuerst deutlich ausgesprochenen Voraussetzung, deutlich erkennen; und hierüber konnte ich freylich nur durch den Erfinder des rationalen Realismus belehrt werden. Aber wie sich dieser Gegensatz in der Vorstellungsart derjenigen abspiegle, welche, seitdem er durch Bardilis Grundriß, und durch die gegenwärtigen Beyträge zuerst zur Sprache gekommen ist, denselben aus dem Standpunkte der spekulativen Voraussetzung auffassen; wie der rationale Realismus durch die Anhänger der spekulativen Lehrgebäude wirklich gedeutet werde, und welchen Mißdeutungen desselben vor Andern entgegen gearbeitet werden müsse, dieses alles konnte ich nur durch den verschiedenen Gebrauch, der von der besagten spekulativen Voraussetzung gegen die neue Lehre von so vielen Seiten her gemacht wurde, und insbesondere durch die Einwendungen, die ihr von dem Wissenschaftslehrer, dem absoluten Alllehrer, dem Apodiktiker, und von den Kantischen Critikern entgegengestellt worden sind, klar und deutlich einsehen lernen. Ich gestehe es mit herzlichem Dank, daß ich nur durch die so laut gewordenen Klagen und Einreden der Sachwalter von fast allen neuern Lehrgebäuden hinlänglich darüber unterrichtet worden bin, was von mir in Rücksicht auf die bisherige, aller Spekulation gemeinschaftliche, Ansicht des Denkens, als Denkens, geschehen mußte, um die derselben schlechthin widersprechende, und dem gegenwärtigen Zeitalter vielleicht mehr

als irgend einem vorhergegangenen fremde Ansicht aufzuklären, und besonders gegen den Vorwurf einer willkührlichen Voraussetzung zu retten.

Die erste Frucht meines durch die vereinigte Wirkung dieser Belehrungen geleiteten Nachdenkens ist die neue Auflösung der alten Aufgabe der Philosophie N. I. dieses Heftes. Ich glaube dieselbe im strengsten Sinne des Wortes Neu nennen zu müssen. Ich habe sie in den Schulen meiner Gegner erlernt; und unter Andern dürfen insbesondere die Herrn Professoren Fichte, Schelling, Bouterweck und der Recensent der Beyträge in der Jenaischen A. L. Z. nicht mit Stillschweigen übergangen werden, deren Zurechtweisungen, auf Veranlassung meiner früheren Versuche, keineswegs für mich vergeblich waren.

Gleichwie das Eigenthümliche desjenigen Denkens, welches man einstweilen, und so lange bis es für das, was es ist, fürs Denken, als Denken, erkannt seyn wird, das Bardilische nennen mag, durch N. I. in dasjenige Licht gesetzt wird, dessen dasselbe in Rücksicht auf die gegenwärtigen Zeitumstände bedarf: so ist das demselben Entgegengesetzte, was bisher Denken heißt, durch die allgemeingeltende Logik dafür ausgegeben, und in jedem Lehrgebäude der Spekulation dafür gebraucht wird, theils in dem Gespräche über die französische und teutsche Logik, N. II., theils in der Uebersicht der philosophischen Litteratur von 1801 — 1803. N. III. vermittelst der Enthüllung der unvertilgbaren

Widersprüche, womit dasselbe behaftet ist, als das, was es ist, als ein Nichtdenken, welches ein Denken scheint, dargestellt.

Ungeachtet N. I. nur die erste Hälfte der Abhandlung, welche die vollständige Darstellung der neuen Auflösung u. s. w. enthalten soll, liefert: so ist nichts desto weniger die Vollständigkeit der Auflösung selber schon aus dieser ersten Hälfte, und besonders aus dem Entwurf des Ganzen einleuchtend; und der eigentliche Streitpunkt, zwischen der Philosophie und der Spekulation überhaupt, ist schon in den vier ersten Abschnitten, und zwar ohne Polemik, zur Sprache und zur Entscheidung gebracht.

Gleichwohl würde ich den N. III. enthaltenen Anfang der Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur bis zur Vollendung derselben zurückbehalten, und dessen Platz im gegenwärtigen Hefte lieber der zweyten Hälfte von N. I. eingeräumt haben, wenn ich nicht in der Ausarbeitung durch eine schwere Krankheit unterbrochen worden wäre, welche mich nöthigte, dieselbe aufzuschieben, oder vielmehr, wie ich eine geraume Zeit dafür halten mußte, gänzlich aufzugeben.

Noch bevor sich mit meiner Wiedergenesung die Hoffnung jene Arbeit vollenden zu können wieder eingefunden hatte, entwarf ich die unter N. IV. angehängten Aphorismen über das Verhältniß des gemeinen Verstandes und der spekulirenden Vernunft, zum gesunden Verstand und zur philosophirenden Vernunft. Ich glaubte in

denselben mit der mir möglichsten Kürze, Klarheit und Deutlichkeit die Hauptmomente derjenigen Erkenntniß niederlegen zu müssen, nach welcher ich bisher, unterstützt durch die Muße eines diesem Geschäfte gewidmeten Lebens und durch den in allen Schulen der Wissenschaft abgewarteten Unterricht, gerungen habe. Dieser Aufsatz mag nun als ein Prolegomenon zur neuen Auflösung der alten Aufgabe der Philosophie, und, im Falle ich die Vollendung jener Abhandlung einem Andern überlassen müßte, demselben zur Erleichterung seiner Arbeit dienen. Ueberhaupt hoffe ich, daß dieses sechste Heft nicht ganz das Schicksal seiner Vorgänger haben, sondern vielmehr dasselbe verbessern werde. Enthält es, wie ich glaube, wirklich eine gereifte Frucht des reifen Strebens nach Erkenntniß der Wahrheit: so wird der mit dieser Frucht dargereichte Same auch unter den gegenwärtigen Zeitumständen nicht verlohren gehen, sondern vielmehr in andern Gemüthern mit geringerem Aufwand von Zeit und Mühe zu reichlicheren, schöneren und nahrhafteren Früchten desselben Bestrebens gedeihen.

Kiel den 12 Sept. 1803.

N. I.

Neue Auflösung der alten Aufgabe der Philosophie *).

Erster Abschnitt.

Die Philosophie als Aufgabe.

§. 1. Das Zurückführen der Möglichkeit und Wirklichkeit des Erkennens und des Seyns auf das absolute Eine, worin und wodurch alles Mögliche

*) Die N. I. im Hefte V gelieferte Populäre Darstellung des rationalen Realismus — nach seinen Resultaten geht hier in die Beschreibung desselben nach seinen Principien über, folglich in die Aufklärung und Verdeutlichung dessen, was in jenen Aphorismen eigentlich nur als das erst Aufzu-

und Wirkliche besteht, ist die Philosophie, als Aufgabe.

Erläuterung. Mit anderen Worten: Die Philosophie in derjenigen Aufgabe, welche von jeder Anderen auf dem Gebiethe derselben vorausgesetzt wird, ist die Zurückführung von Allem, was eines Grundes fähig und bedürftig ist, auf den Grund von Allem; — oder das Herleiten alles Bedingten aus dem Unbedingten, alles Veränderlichen Seyns aus dem Unveränderlichen, alles Besonderen und Comparativallgemeinen aus dem Absolutallgemeinen, alles Möglichen und Wirklichen aus dem Princip der Möglichkeit und der Wirklichkeit selber.

Oder: Das Philosophiren, als eine Beschäftigung des Menschen, ist das Bestreben nach dem sich, durch sich selber, bewährenden und vergewissernden Erkennen, folglich nach demjenigen Erkennen, welches über die Realität des Erkennens und des Seyns völligen Aufschluß enthält, welches das Erkennen und das Seyn aus dem Princip von Beyden erschöpfend erklärt, und daher das reine Wissen ist und heißt.

Niemand, dem das Bedürfniß und die Fähigkeit

---

klärende, und zu Verdeutlichende aufgestellt wurde. Daher müssen die folgenden §. §. auch ohne Jene durchaus verständlich seyn können, obwohl dieselben die im vor. Hefte versprochene Fortsetzung von Jenen enthalten.

des eigentlichen Philosophirens geworden ist, kann sich von dem Versuche diese Aufgabe aufzulösen loszählen; auch hat dieselbe von jeher die Philosophen von Profession, insbesondere in der Fundamentallehre ihrer Wissenschaft, in demjenigen, was ihnen die Philosophia prima hieß, beschäftiget.

Die absolute Möglichkeit dieser Aufgabe kann nur in der wirklichen Auflösung, und durch dieselbe, bewiesen werden. Ihre absolute Unmöglichkeit hingegen ist schlechterdings unerweislich. Alles, was der Skeptiker, nachdem er seines Orts die Auflösung vergeblich versucht hat, gegen die Aufgabe selbst bisher eingewendet hat, und überhaupt einwenden kann, kann keineswegs die Unmöglichkeit, oder was dasselbe heißt, die Grundlosigkeit, der Aufgabe an sich selbst, sondern nur die bisherigen Versuche dieselbe Aufzufassen und Aufzulösen betreffen, und nur die Unmöglichkeit oder Grundlosigkeit jener Versuche aus der Beschaffenheit derselben darthun. Der Skeptiker müßte eine absolute Grundlosigkeit von allem, was ist und seyn kann, und damit auch die Grundlosigkeit seines eigenen Behauptens und Beweisens, behaupten und beweisen: wenn er etwas anderes als die Unmöglichkeit, den absoluten Grund des Erkennens und Seyns in den bisherigen Vorstellungen von demselben zu entdecken, — behaupten und beweisen wollte.

Ob und welche Verschiedenheit zwischen dem Erkennen und dem Seyn an sich selber statt finde, oder nicht? ob also, und in wie fern das

Erkennen und das Seyn nur in Beziehung aufeinander, der Wahrheit nach, möglich und wirklich sind, oder nicht? dieses kann keineswegs schon im Auffassen und Aufstellen der Aufgabe selbst, als bereits ausgemacht angenommen, sondern kann und muß erst durch die Auflösung ausgemacht —; und muß daher in der Aufgabe ausdrücklich als unentschieden, vorausgesetzt werden, wenn nicht schon die Aufgabe selbst ihrer Auflösung vorgreifend, und daher sich selbst widersprechend, und willkührlich aufgestellt seyn soll. Darum ist das angebliche Philosophiren des Metaphysikers, wenn derselbe auf das Ergründen des Seyns an sich selber im Gegensatz mit dem Erkennen, — und des Transcendentalphilosophens, wenn derselbe auf das Ergründen des Erkennens, oder des Erkenntnißvermögens an sich selbst im Gegensatz mit dem Seyn an sich selber — ausgeht —, nicht weniger aber auch des absoluten Alllehrers, welcher die gleiche Realität des Erkennens und des Seyns in der von ihm als ausgemacht vorausgesetzten absoluten Identität des Subjektiven und Objektiven bestehen läßt, schon in der Aufgabe, und als Aufgabe, der Philosophie durchaus verfehlt.

Zweyter Abschnitt.

Verhältniß dieser Aufgabe zur Logik.

§. 2. Was das Denken, als solches, sey, und ob und wie dasselbe von dem Möglichseyn, das sonst auch die Denkbarkeit — und dem Wirklichseyn, das sonst auch die Existenz genannt wird, verschieden sey oder nicht? und worin die Form des Denkens, als solche, bestehe? kann nur erst in der Auflösung der Aufgabe der Philosophie entschieden werden. Diejenige Logik also, welche vor und außer dieser Auflösung besteht, ist, ungeachtet ihres Allgemeingeltens, keine Wissenschaft.

Erläuterung. Außer, und neben, der bisherigen Philosophia prima, und während des notorischen Wechsels ihrer Gestalten, besaßen und besitzen wir eine sogenannte Logik, oder Denklehre (und waren und sind wir von derselben besessen), von der uns Kant versichert hat, daß sie seit dem Aristoteles keinen wesentlichen Schritt habe zurück thun dürfen. Sie ist in der That von allen in der Philosophia prima noch so sehr unter sich uneinigen Philosophen nicht nur, sondern auch von dem um alle Philosophia prima unbekümmerten gebildeten Publikum, als die Wissenschaft des Denkens anerkannt, und ist in und außer der Philosophie wirklich allgemein geltend.

So wie das, nie sehr weit verbreitete, Ansehen der Philosophia prima durch die Menge und Subtilität ihrer Lehrgebäude sank, stieg das Ansehen dieser

Logik. Ihr Unbestrittenseyn, und ihr Allgemeingelten wurde immer auffallender; und Beydes wird immer zuversichtlicher für ihre Wahrheit und Gewißheit an sich selber angenommen. Das gelehrte Publikum setzt gegenwärtig dieselbe nicht mehr, wie sonst, der Philosophia prima, sondern vielmehr der Mathematik, und zwar anstatt der, durch große Stimmenmehrheit gänzlich verabschiedeten, Philosophia prima — an die Seite. Die wenigen, und unter sich selbst uneinigen, Pfleger, die der Verabschiedeten noch übrig blieben, arbeiten mit einander in die Wette, das Ansehen jener Logik zu befestigen. Denn in Rücksicht auf die Form ihrer Erklärungen und Beweise unterwerfen sie sich samt und sonders ihren angeblichen Denkgesetzen, und berufen sich ausdrücklich auf dieselben, während sie die völlige Unabhängigkeit der Logik von der Philosophia prima und dieser von jener in Rücksicht auf den Inhalt ihrer Erklärungen und Beweise anerkennen und behaupten. Sonach ist diese Logik von aller Verwicklung in die Streitfragen befreyt, und in dem unangefochtenen Besitz ihres sogenannten Wissens, selbst durch die streitenden Partheyen, geschützt geblieben.

Nichts destoweniger dürfte auch der entschiedenste Anhänger der allgemeingeltenden Logik, wenn Er anders nicht etwa die absolute Unmöglichkeit der Philosophia prima an sich selbst absolut weiß, oder was hier auf dasselbe hinausläuft, wenn er anders nicht etwa von einer Philosophia prima absolut Nichts weiß, schwerlich den ihm vorgelegten fragen-

den Zweifel von sich abhalten können: „Ob denn, be-
„vor die Möglichkeit des Wissens überhaupt
„erforscht und erprobt ist, auch die Möglichkeit der
„Logik, als Wissenschaft, erforscht und erprobt seyn
„könne? nämlich die nicht bloß angenommene,
„oder aus faktischer Wirklichkeit allein geschlossene,
„sondern die Ergründete, und in so ferne allein
„wissenschaftliche Möglichkeit der Logik?" Der
seit funfzehn Jahren her so vielfältig abgenutzte Ge-
meinplatz: „die Logik sey bloß formale Wissen-
„schaft, und da sie nur formale Wahrheit und
„Gewißheit habe und haben könne: so sey es wider-
„sinnig, materiale Wahrheit und Gewißheit von ihr
„suchen zu wollen," enthält durchaus keine Antwort auf
jene Frage. Denn bevor nicht ausgemacht ist: ob
und in wie ferne die Wissenschaft, als Wissenschaft,
möglich sey, bevor die Probehältigkeit des Wissens
als Wissens, dasselbe mag nun übrigens formal
oder material seyn, und heißen, entschieden ist:
ist auch die formale Gültigkeit des Formalen —
nicht weniger als die Materiale, des Materialen, —
ist die ganze Gültigkeit der Unterscheidung des
Wissens als solchen in das Formale und Ma-
teriale, wenn man es nicht bey der bloßen fak-
tischen Gültigkeit — in via facti, absque via ju-
ris — bewenden lassen will, nichts als problema-
tisch, und hypothetisch.

Was das Denken, als Denken, sey, und wor-
in seine Gesetze, als Denkgesetze, bestehen? weiß
man entweder durch kein bewährtes, strenges, und ei-

gentliches Wissen, oder man weiß es nur vermittelst des philosophischen Denkens, und als Philosoph. So lange der Unterschied, oder Nichtunterschied zwischen Denken, Möglichkeit, Wirklichkeit, Vorstellen u. s. w. nicht bis auf den Grund von Allem zurückgeführt ist: so lange ist alles sogenannte logische Wissen und Wissen der Logik ein, dem wahren Wissen anticipirtes, voreiliges, angebliches Wissen; und unsre allgemeingeltende Logik ist eben darum, weil sie ohne alle Philosophia prima feststeht, und ohne dieselbe verstanden und wahr befunden werden kann, an sich selbst nichts weiter als die Vorstellung und Darstellung von Demjenigen, was insgemein, faktisch, und bloß ex Confessis und Concessis für das Denken gilt, gehalten, und gebraucht wird; sie ist die Exposition des gewöhnlichen und gewohnten Meynens, aber wegen seines althergebrachten, tiefeingewurzelten und weit verbreiteten Besitzes, für ein Wissen geltenden Dafürhaltens von dem Denken, und über das Denken; mit Einem Worte! unsre Logik ist das gemeine Denken von dem gemeinen Denken, und über dasselbe.

Dieser Canon des gemeinen, oder nichtphilosophischen, Denkens über dieses Denken und von demselben verdankt die Sanktion, welche derselbe durch jede bisherige Philosophie, als der allen gemeinschaftliche formale Codex, erhalten hat, einzig und allein dem Umstande, daß derselbe von der allen philosophischen Partheyen bisher untereinander,

nicht weniger als mit dem gemeinen, sich selbst so nennenden, Menschenverstande — gemeinschaftlichen Verwechslung des Denkens, als Denkens, mit dem Vorstellen, als solchem, ausgeht, und darauf zurückführt. Durch diesen gemeinschaftlichen Grundirrthum befangen zeichnet sich das spekulirende Denken jener Partheyen von dem Gemeinen jenes Verstandes durch nichts als bloße Ungemeinheiten im Gemeinen selber aus. In der That ist die Form jenes gemeinen, der Nichtphilosophie mit der angeblichen Philosophie gemeinschaftlichen Denkens das Wesen sowohl der Meynung, als auch alles, für ein Wissen geltenden, Nichtwissens; und sie gilt darum allgemein, weil sie auf jedes mögliche Scheinwissen, das Ungemeine, wie das Gemeine paßt. Da sie die Form des mit dem Vorstellen verwechselten Denkens ist, und eben darum die Mannigfaltigkeit des Vorstellbaren auf das Denkbare, und den Gedanken, überträgt: so bringt sie in die Erkenntnisse, die ihr unterworfen sind, keine andere Unveränderlichkeit, als die der Veränderlichkeit selber.

Die wahre Philosophia prima hat zugleich mit der Wahrheit des Seyns, als solchen, und der Erkenntniß, als solcher, auch die Wahrheit des Denkens, als solchen, zu erforschen, und muß sich daher in ihrer Aufgabe über den Glauben, daß in der bisher sogenannten Logik die wahre Form des Denkens ergründet und aufgestellt sey, zu erheben wissen.

Dritter Abschnitt.

Von dem an sich Bekannten, und dem an sich Unbekannten in dieser Aufgabe.

§. 3. Das Zurückführen der Möglichkeit und Wirklichkeit des Erkennens und des Seyns auf das absolute Eine, worin und wodurch alles Mögliche und Wirkliche besteht, dreht sich in einem fehlerhaften Cirkel herum: wenn dabey irgend etwas anderes, als die Identität, als solche, und die Nichtidentität, als solche, als an sich bekannt vorausgesetzt wird.

Beweis. Die, ihrem Wesen nach, erst zu Ergründenden, folglich in so ferne, als das an sich Unbekannte in der Aufgabe enthaltenen Data, sind nicht nur die Möglichkeit und die Wirklichkeit des Erkennens und des Seyns auf der Einen —, sondern selbst auch das absolute Eine, als dasjenige, worin und wodurch alle Möglichkeit und Wirklichkeit besteht, auf der Anderen Seite. Weder das Eine, noch das Andere, noch Beydes, kann dadurch ergründet werden, daß man entweder wechselseitig das Eine zum Behuf des Anderen voraussetzt, oder daß man Eines ins Andere hineinträgt, und die Mischung, Coalition, aus allen den genannten Datis dazu gebraucht, um daraus nach und nach wieder hervorzuholen, was man auf ein für allemal hineingelegt hat. Das letzte und auffallendste Beyspiel einer solchen Coalition ist die absolute Identität des Sub-

jektiven und Objektiven, als das Princip der Schellingschen Alllehre.

Um nun aus dem angezeigten Cirkel heraus, oder vielmehr um nicht neuerdings in denselben hinein — zu kommen, müßte sich auch in unsrer Aufgabe, wie in den Problemen der mathematischen Analysis, das an sich Unbekannte von einem an sich Bekannten unterscheiden, das Verhältniß von dem Letztern zum Erstern aufweisen, und als das Princip der Auflösung gebrauchen lassen. Das Bekannte müßte aber eben darum nicht bloß in seinem Verhältniß zum Unbekannten, folglich, als dasselbe voraussetzend, und sonach den Cirkel wieder herbeyführend, bekannt seyn; sondern es müßte sich, als ein an sich nicht weniger, als in jenem Verhältnisse Erkennbares anerkennen lassen; und man müßte einsehen: daß das Unbekannte nur, als außer jenem Verhältnisse angenommen, an sich Unbekannt, und daß, und wie, dasselbe in jenem Verhältniß, und dadurch allein, ein Bekanntes sey.

Bevor die Abscheidung jenes an sich Bekannten, und seines Verhältnisses zu dem (außer diesem Verhältnisse, an sich) Unbekannten, vor sich geht: ist unsre ganze Aufgabe, und jedes besondere Datum in derselben, an sich selbst nichts als eine bloße Mischung des Bekannten und Unbekannten, in welcher nichts weder an sich Bekannt, noch an sich Unbekannt ist, an welcher aber derjenige Theil des gemischten Ganzen, welcher für das spekulirende Individuum mehr Klarheit als die Uebrigen

hat, für das an sich Bekannte angenommen wird. Da jedes andere Stück der Mischung, jedes andere Datum, nur eine andere Modifikation derselben Mischung ist: so muß es dem Spekulanten nicht schwer werden, darzuthun, daß auch jedes andere Stück enthalte, was er an dem Ersten aufgewiesen hat. Er deducirt Alles aus dem Einen!

Diese Mischung des Bekannten und Unbekannten, die an sich das Wesen der Meynung ist, ist auch das Wesen alles Afterwissens, und als in der Aufgabe der Philosophie selber enthalten, ist sie die unversiegbare Quelle sowohl des Dogmatismus als des Skepticismus. Die Spekulation wird nämlich skeptisch, wenn sie die Scheidung des an sich Bekannten von dem an sich Unbekannten für unmöglich hält; Sie wird dogmatisch, wenn sie die Scheidung bereits schon vorgenommen zu haben wähnt, während das angeblich Geschiedene noch immer ein Gemischtes der alten Mischung ist.

Jene Mischung des Bekannten und Unbekannten, die in der Aufgabe der Philosophie der Scheidung des an sich Bekannten von dem an sich Unbekannten unvermeidlich vorhergeht, ist daher auch noch in der von uns (§. 1.) gewählten Fassung und Darstellung dieser Aufgabe enthalten, und wir weisen dieselbe darin selbst auf. Das absolute Eine, worauf, als auf den Grund alles Möglichen und Wirklichen, die Möglichkeit und Wirklichkeit sowohl der Erkenntniß als des Seyns zurückzuführen ist, setzt, soweit wir dasselbe

bisher kennen, dasjenige, was wir erst dadurch erkennen lernen wollen, selbst wieder voraus. Wir erkennen dasselbe bis jetzt noch so wenig an sich selber als irgend etwas von dem, was uns durch das Zurückführen auf dasselbe bekannt werden soll; und wir wissen, daß uns für jetzt noch in der ganzen Aufgabe kein Datum auf eine andere Weise bekannt ist, als daß jedes das Andere voraussetzt und wieder von ihm vorausgesetzt wird.

Indessen kennen und unterscheiden wir gleichwohl die Data unsrer Aufgabe schon jetzt genug, um zu wissen, daß, wenn die Scheidung des an sich Bekannten von dem an sich Unbekannten nicht unmöglich wäre, dieselbe mit dem absoluten Einen, worauf Alles zurückzuführen ist, und an demselben, vor sich gehen müßte.

Wird nun von jenem absoluten Einen alles geschieden, was uns daran nicht an sich selbst bekannt ist, weil es ein Anderes und zwar eben das voraussetzt, was daraus hergeleitet werden soll: so wird dasselbe von den Charakteren der Möglichkeit, Wirklichkeit, und selbst auch des Grundseyns, und des Absolutseyns entkleidet, und wir werden nichts weiter davon übrig behalten, als die Identität als solche und die Nichtidentität als solche, oder was dasselbe heißt, die Identität als solche und in ihrem Verhältnisse zur Nichtidentität. Auch diese Identität und Nichtidentität bleibt uns nicht als die Identität und Nichtidentität jenes absoluten Einen, das der Grund u.

s. w. ist, übrig; denn als diese würde sie wieder herbeyführen, was wir abgesondert haben, voraussetzen, was in der Frage steht, und wieder zu dem an sich Unbekannten werden müssen; sondern sie bleibt nur als die Identität, und die Nichtidentität an sich und abgesondert von jedem andern uns für jetzt noch problematischen Charakter übrig.

So lange wir nicht etwa wieder vermischen, was wir geschieden haben; so lange wir, indem wir die Identität, als solche, und die Nichtidentität, als solche, im Sinne haben, nicht mehr und nicht weniger, als dieses, im Sinne haben, besitzen wir daran das, was an sich von allem Uebrigen in unsrer Aufgabe vorausgesetzt wird, was aber, um Identität, als solche, und Nichtidentität, als solche, folglich um nichts weiter als dieses zu seyn, nichts Anderes voraussetzt.

Undeutlich haben wir, seitdem wir das Geschäft, welches wir unser Denken nennen, ausüben, die Identität und die Nichtidentität, als an sich bekannt vorausgesetzt. Insbesondere müssen wir dieselbe, als an sich bekannt, voraussetzen, indem wir unsrer Aufgabe zufolge zu wissen verlangen: Was das Erkennen, und das Seyn, das Möglichseyn, Wirklichseyn, Grundseyn, Absolutseyn — jedes, sowohl an sich, das heißt, in seiner Identität mit sich selbst, als auch in seinem Verhältnisse zu dem Uebrigen, das heißt, in seiner Identität und Nichtidentität mit dem Uebrigen sey. Wüßten wir schon, was an den genannten Datis unsrer Auf-

gabe Identisch und Nichtidentisch ist, so wüßten wir alles, was wir wissen wollen, und unsre ganze Aufgabe wäre überflüssig. Nicht was, ob, und wie das Identischseyn, und das Nichtidentischseyn, als solches, ist, sondern ob und in wie ferne das Erkennen, Seyn, Möglichseyn, u. s. w. Identisch und Nichtidentisch ist, wird gefragt; würde aber durchaus nicht gefragt werden können, wenn jenes nicht wenigstens undeutlich als an sich bekannt vorausgesetzt würde.

Aber freylich über die undeutliche, mehr oder weniger verworrene, Kenntniß der Identität und der Nichtidentität hinaus, und bis zur Deutlichkeit derselben haben es, seitdem philosophirt wird, nur äußerst wenige, und auch diese nur in helleren Zwischenräumen ihres Bewußtseyns gebracht. Bey den Meisten war und ist die Verworrenheit dieser Erkenntniß genau so groß als die scheinbare Klarheit derselben. Die ganze bisherige Logik verdankt ihre Evidenz nur allein dieser Klarheit, welche die von ihr unzertrennliche Verworrenheit überstralt. Nur durch den immer zunehmenden Schimmer dieses Irrlichtes ist es endlich in der sogenannten Philosophie dahin gekommen, daß der höchste Grad der Verworrenheit jener Erkenntniß, unter dem Namen der intellektuellen Anschauung der absoluten Identität des Subjektiven und Objektiven, als das Princip und die höchste Idee der Philosophie aufgestellt, und sonach der Irrthum aller Irrthümer in einem sogenannten Identitäts-

systeme, als die Darstellung der **Wahrheit alles Wahren** organisirt wurde. Das, was an sich das Bekannteste unter allem, was bekannt ist, seyn sollte, wird, wenn es gleichwohl verkannt wird, zum **Unbekanntesten** unter allem.

Die Identität, und die Nichtidentität, die in ihrer undeutlichen Erkenntniß nothwendig verkannt wird, gilt darum nicht weniger für ein Bekanntes. Wer glaubt nicht über Identität und Nichtidentität mit sich selbst völlig im Reinen zu seyn? Wer meynt nicht, es verstehe sich von selbst, was darunter verstanden werden müsse? Wer wähnt nicht, sie sey **an sich selbst** ein **bloßer** Begriff — zwar der Bekannteste, aber auch der **Leereste** und **Unfruchtbarste** unter allen, wofern derselbe nicht durch **Anschauung** ausgefüllt und befruchtet wird?

So lange die Identität und Nichtidentität **nur undeutlich** erkannt wird, muß dieselbe für ein **bloßes** Abstraktum gelten; und sie wird sicher **nur undeutlich** erkannt, so lange sie für ein **bloßes** Abstraktum gilt. Als **bloßes** Abstraktum wäre sie freylich **nur durch** das **Concretum**, an welchem sie **in der Vorstellung** gegeben, und von welchem hierauf abstrahirt wird, folglich keineswegs **an sich**, bekannt. Allein obwohl die Identität, **als solche**, und die Nichtidentität, **als solche**, ein Abstraktum ist, so ist dieselbe doch kein **bloßes** Abstraktum. Wir gelangen zu der **Vorstellung** davon **nicht ohne** das Abscheiden desjenigen, was uns damit **koncres-**

cirt war. Aber sicher wird die Identität, und die Nichtidentität, nicht erst durch jenes Abscheiden, ohne welches sie nicht gefunden wird, zur Identität, als solcher; und zur Nichtidentität, als solcher, gemacht. Um uns davon zu überzeugen, dürfen wir nur, nach abgeschiedener Identität und Nichtidentität, auf das, wovon wir sie abgeschieden haben, reflektiren, und uns fragen, was uns dasselbe ohne Identität und Nichtidentität, als solche, folglich als etwas, das weder Identisch, noch Nichtidentisch ist, seyn müßte? und wir werden uns eingestehen müssen, daß dasselbe nicht nur nichts Bekanntes, sondern nicht einmal ein Etwas überhaupt seyn würde, und daß dasselbe nur als enthalten in und unter der Identität, in ihrem Verhältnisse zur Nichtidentität, als solcher, nicht unbekannt und nicht nichts sey, und daß es ein Bekanntes und ein Etwas nur dadurch auch schon damals gewesen sey, da wir die Identität, als solche, und die Nichtidentität, als solche, noch nicht in unserer Vorstellung davon abgeschieden hatten, um uns dieselbe an sich, d. h. deutlich vorzustellen. Indem wir einsehen, daß alles Uebrige, wovon wir die Identität und Nichtidentität, als solche, abscheiden, eben dadurch zu einem an sich Unbekannten wird, wird uns dieselbe nicht nur als Identität und als Nichtidentität, sondern auch als dasjenige bekannt, ohne welches alles Uebrige unbekannt wäre, und das von dem Uebrigen zwar nicht getrennt werden kann, aber unterschieden werden

muß, wenn uns darum zu thun ist, Etwas an sich Bekanntes aussfindig zu machen.

Bevor wir die Verdeutlichung der Identität, als solcher, und der Nichtidentität, als solcher, in der Eigenschaft des heuristischen Princips unsrer Aufgabe vornehmen, müssen wir noch einmal erinnern, daß wir der Identität, als solcher, und der Nichtidentität, als solcher, in wie ferne wir sie als an sich bekannt annehmen, weder das Möglichseyn, noch Wirklichseyn, noch Grundseyn, noch Absolutseyn, noch irgend ein anderes Seyn, als das Identischseyn und Nichtidentischseyn, beylegen. Ferner erklären wir ausdrücklich: daß wir alles, was unter der Nichtidentität, als solcher, steht, und stehen mag, folglich Mannigfaltigkeit, Gegensatz, Verschiedenheit, Differenz nicht nur, sondern auch Mischung, Zusammensetzung, Affinität, Aehnlichkeit und Indifferenz — einstweilen dahin gestellt seyn lassen; und ganz besonders gegen die Verwechslung der Aehnlichkeit und der Indifferenz mit der Identität, als solcher, warnen müssen. Was alle die genannten Charaktere der Wahrheit nach, und folglich in der Wirklichkeit und Möglichkeit, als solcher, sind, kann erst nach ergründeter Wirklichkeit und Möglichkeit ergründet werden.

Vierter Abschnitt.

Die Identität, als solche, in ihrem Verhältnisse zur Nichtidentität, als das heuristische Princip unserer Aufgabe.

§. 4. Die Identität, als solche, in ihrem Verhältnisse zur Nichtidentität, oder die Anwendung der Identität, als solcher, ist die Identität als Thesis in Disjunktion und Conjunktion mit der Nichtidentität, als Hypothesis.

Erläuterung. Nichtidentität, als solche, ist die Nichtidentität, welche unter der Identität, als solcher, und über welcher diese steht, welcher also die Identität, als solche, voransteht und voranstehen muß, wenn die Nichtidentität nicht sich selbst aufheben, sondern Nichtidentität, als solche, seyn soll. Die Nichtidentität würde, als solche, zur Identität werden können: wenn ihr nicht die Identität, als solche, folglich unwandelbar, voranstünde, und wenn diese nicht durch die Nichtidentität vorausgesetzt würde, ohne selbst wieder, um Identität, als solche, zu seyn, die Nichtidentität vorauszusetzen. Dieses vom Nichtidentischseyn unabhängige Identischseyn der Identität, als solcher, ist und heißt die reine Identität, und ist der eigenthümliche Vorzug der Identität als solcher. Eine reine, die Identität als solche nicht voraussetzende Nichtidentität hingegen, hebt sich selbst auf: so wie die Identität, als solche, sich selbst

aufheben würde, wenn sie, um Identität zu seyn, die Nichtidentität voraussetzte. Vorausgesetzt wird die Nichtidentität von der Identität als solcher in ihrer Anwendung, folglich nicht zum Behuf der Identität als solcher, sondern nur zum Behuf ihrer Anwendung als solcher.

Weil nun die Identität, als solche, die reine Identität, der Nichtidentität nothwendig voransteht, selber nichts voraussetzt, und als das Nichtsvoraussetzende von der Nichtidentität als solcher vorausgesetzt wird, ist und heißt sie die Thesis als solche; die Nichtidentität als solche aber, weil sie, um Nichtidentität als solche zu seyn, die Identität als solche voraussetzt, das Voraussetzende unter dem Nichts Voraussetzenden — die Voraussetzung unter der Setzung ist, ist und heißt die Hypothesis. Hypothesis absque alia hypothesi, hypothesis sub Thesi.

Die Thesis oder die Identität, als solche, ist aber keineswegs bloße Thesis, bloße Identität, als solche. Denn um bloße Identität, oder bloße Thesis zu seyn, müßte sie die Hypothesis oder die Nichtidentität als solche, folglich das, wodurch sie selber nothwendig vorausgesetzt wird, folglich mit demselben auch sich selbst, aufheben. Sie ist also nicht bloße Thesis, nicht bloße Identität als solche, sondern sie ist als Thesis und als Identität in nothwendiger Conjunktion mit der Hypothesis, oder der Nichtidentität, als solcher, unter ihr.

Allein in dieser Conjunktion und durch dieselbe kann weder die Identität als solche zur Nichtiden-

tität als solcher, noch diese zu jener werden, ohne daß die Eine durch die Andere, folglich auch ihre Conjunktion selber aufgehoben würde. Sie sind und bleiben also bey dieser Conjunktion auch in Disjunktion mit einander, so daß die Conjunktion nicht ohne die Disjunktion und diese nicht ohne jene statt findet.

Die bloße Nichtidentität oder die bloße Hypothesis, die bloße Itendität oder die bloße Thesis, die bloße Conjunktion und die bloße Disjunktion von Beyden heben sich auf gleiche Weise selber auf, indem jedes derselben die Identität, als Nichtidentität, und die Nichtidentität, als Identität, herbeyführt.

Das einzig mögliche Verhältniß, in welchem die Identität als solche, und die Nichtidentität, als solche, sich nicht einander aufheben, und in welchem und durch welches sie mit einander bestehen können und müssen, ist also die Identität, als die Thesis in Disjunktion und Conjunktion mit der Nichtidentität, als der Hypothesis.

Dieses Verhältniß der Identität, als solcher, zur Nichtidentität, als solcher — außer welchem weder Identität, als solche, noch Nichtidentität, als solche, seyn können — ist die Anwendung der Identität, als solcher. Wird die Identität, als Hypothesis, die Nichtidentität, als Thesis, oder die Conjunktion ohne Disjunktion, oder diese ohne jene angenommen: so ist die Anwendung der Identität, als solcher, durch sich selbst aufgehoben.

Die Identität, als solche, in ihrer Anwendung,

folglich als die Thesis in ihrer Disjunktion und Conjunktion mit der Nichtidentität ist der einfache, theillose, Zusammenhang, der Nexus, als solcher. Dieser besteht keineswegs aus einer Zusammensetzung, Composition, aus der Identität und der Nichtidentität als Theilen, eben so wenig aus einer Mischung, Coalition, als der Ingrediensien in und durch einander — sondern in der Unzertrennlichkeit der Identität als der Thesis von der Nichtidentität als der Hypothesis in der Conjunktion und Disjunktion mit derselben. Die Unvermischtheit und Ungetrenntheit der aufgewiesenen vier Charaktere des Nexus, oder der Identität als solcher in der Anwendung, ist die Deutlichkeit an sich selbst — so wie die Vermischung derselben, welche nothwendig Trennung zur Folge hat, die Undeutlichkeit, oder Verworrenheit, an sich selbst ist. Die neuere Philosophie hat von den Kantischen Synthesen angefangen, bis zur Schellingschen absoluten Identifikation des Subjektiven und Objektiven die Verworrenheit an sich selber immer auffallender methodisirt, wobey das Kunststück immer nur in lauter Mischung und Trennung der Identität und der Nichtidentität, als solcher, bestanden hat.

Die Conjunktion der Identität, als der Thesis, mit der Nichtidentität, als der Hypothesis, ist und heißt die Synthesis, als solche; die Disjunktion der Identität, als der Thesis, mit der Nichtidentität, als der

Hypothesis, ist und heißt die Antithesis als solche; Beydes zusammen, in seiner Unvermischtheit und Ungetrenntheit, ist die Analysis, als solche. Der Nexus ist also nicht ohne die Analysis und diese nicht ohne den Nexus. Der Nexus ist nicht, wie die Kantianer träumen, und ich mit ihnen einst geträumt habe, Synthesis; aber er enthält die Synthesis; und der Synthesis steht nicht, wie ebenfalls in jener Schule geträumt wird, die Analysis gegenüber, sondern diese ist Synthesis und Antithesis zugleich. Endlich ist der Nexus und die Analysis nicht, wie Schelling träumt, die absolute Identität der relativen Identität und Nichtidentität, nicht jene absurde Einheit, die sich selbst entzweyt, in der absurden Meynung, durch jene Entzweyung als absolute Einheit erscheinen zu können, nicht die Parmenideische, Spinozistische Einheit des Ganzen, als solchen, in seinen Theilen und der Theile, als solcher, in ihrem Ganzen — sondern die Anwendung der Identität, als solche, in welcher die Identität als solche zwar in der Conjunktion und Disjunktion mit der Nichtidentität als solcher ist, aber auch in dieser Conjunktion keineswegs relative Identität, in dieser Disjunktion keineswegs relative Nichtidentität wird, sondern unwandelbar Identität als solche, so wie die mit ihr conjungirte und disjungirte Nichtidentität eben darum unwandelbar Nichtidentität, als solche, ist und bleibt; — diejenige Einheit, durch welche zwar die Nichtidentität, als solche, in ihrer Conjunktion und Dis-

junktion mit derselben zu einem Ganzen wird, woran sich die Identität als solche in Conjunktion und Disjunktion mit demselben, aber eben darum nicht als das Ganze, sondern über dem Ganzen, und als das Princip des Ganzen ankündiget, — mit Einem Worte der Nexus und die von demselben unzertrennliche Analysis ist keineswegs das το ὁλον και το παν, sondern die Ἑνοτης ἐν τῃ ἐναντιοτητι, welche das Ἑν κάτ' ἐξοχην ἐν τοις ἐναντιοτητοις schlechthin voraussetzt.

Die Anwendung der Identität, als solcher, als das Verhältniß der Identität als solcher zur Nichtidentität als solcher, ist das Verhältniß alles Verhaltens, das Urverhältniß — Ratio absoluta, Ratio omnis Rationati, das absolute Verhältniß. Jedes bloß relative Verhältniß ist so lange nur bloß relativ, so lange dasselbe als eine Hypothesis außer der Conjunktion und Disjunktion als solcher in jenem Urverhältniß angenommen, d. h. so lange dasselbe noch nicht auf die Anwendung der Identität als solcher zurückgeführt ist.

Wir würden nicht bloß voreilig, sondern auch gegen das Wesen und die Absicht unsrer Aufgabe verfahren, wenn wir die von uns bisher verdeutlichte Anwendung der Identität auch schon für das absolute Princip ansehen und erklären wollten. Wir wissen noch nicht (und erkennen und bekennen dieses Nichtwissen), was das Absolute, das Princip, nnd das absolute Princip, an sich sel-

ber sey: so wenig, als was das Erkennen, Möglichseyn, Wirklichseyn, in der Wahrheit, sey. Nur so viel wissen wir, daß alles dieses Genannte als außer der Anwendung der Identität als solcher vorgestellt gänzlich Unbekannt sey, und daß es nur in dieser Anwendung, und vermittelst derselben aufhören könne, an sich Unbekannt zu seyn. So weit uns aber, bis jetzt, die Anwendung der Identität, als solcher, bekannt ist, ist uns von derselben nichts anderes bekannt, als daß sie die Anwendung der Identität, als solcher, und was sie als dieses ist, und daß uns, ohne dieselbe, alles übrige in unserer Aufgabe unbekannt ist. Wir wissen folglich nur, daß sie das unentbehrliche und unvermeidliche Mittel, um das Uebrige, folglich das Möglichseyn u.s.w. und selbst das absolute Princip zu suchen, und vielleicht zu finden, folglich, das heuristische Princip unserer Aufgabe, und nichts weiter sey. Sollte auf diesem Wege das absolute Princip an sich selber etwa gefunden werden, so ist dasselbe entweder sicher nicht das Wahre, oder es muß sich aus demselben auch wieder ergeben, daß die Anwendung der Identität an sich nichts anderes, nichts mehr und nichts weniger sey, als das, wofür wir sie schon jetzt erkennen, nämlich das heuristische Princip; nur mit dem einzigen Unterschied, daß wir alsdann auch wissen würden, was wir jetzt noch nicht wissen, wie dasselbe mit dem absoluten Princip zusammenhängt, welches als das Absolute, auch das

Princip des heuristischen Princips, Principium Principiorum seyn muß.

Fünfter Abschnitt.

Von dem Widerspruch an sich, und von dem Nichtwiderspruch als Bedingung der Vorstellung, oder Darstellung der Anwendung der Identität.

§. 5. Die Nichtidentität, als solche, außer der Anwendung der Identität, als solcher, ist der Widerspruch, als solcher, oder der Widerspruch an sich.

Erläuterung. Diese Nichtidentität ist die bloße Nichtidentität, oder die nicht voraussetzende Voraussetzung, hypothesis impossibilis, die Hypothesis, welche die Thesis, folglich auch sich selber, als Hypothesis, aufhebt, und daher Widerspruch ist.

Aber sie ist nicht bloß ein Widerspruch, sondern vorzugsweise der Widerspruch. Denn die bloße Nichtidentität ist, als diejenige, von der die Identität, als solche, nicht vorausgesetzt wird, auch keineswegs Nichtidentität, als solche. Sie ist die Identität als Nichtidentität und diese als jene, welches der Widerspruch aller Widersprüche, der Widerspruch an sich selbst, Contradictio κατ' ἐξοχην ist. Jeder andere Widerspruch ist nur darum Widerspruch, weil er das Beschriebene ist.

Der Widerspruch an sich, oder die bloße Nichtidentität als solche, verläugnet die Anwendung der Identität, als solcher, den Nexus, die Analysis, das Urverhältniß — im Ganzen sowohl als in jedem ihrer vier Charaktere. Als die Nichtidentität, von der die Identität, als solche, nicht vorausgesetzt wird, verläugnet der Widerspruch 1) die Identität, als das nichts Voraussetzende, folglich die Thesis; 2) eben darum auch die Nichtidentität, als das Voraussetzende, folglich die Hypothesis; 3) eben darum auch die Conjunktion der Nichtidentität mit der Thesis, die Nichtidentität als Nichtidentität, folglich die Synthesis; 4) eben darum endlich auch die Disjunktion mit der Thesis, folglich die Antithesis; oder (da die Hypothesis als nicht voraussetzend zur Thesis, die Nichtidentität zur Identität wird) die Nichtidentität, als Nichtidentität.

Gleichwie die Anwendung der Identität, als der Nexus, in der Unzertrennlichkeit der vier beschriebenen Charaktere jener Anwendung besteht: so besteht der Widerspruch an sich in dem Trennen und Mischen jener Charaktere, wobey das Mischen nicht ohne Trennen und dieses nicht ohne jenes vor sich geht. Durch das Trennen läugnet, verneint, er irgend Einen jener vier Charaktere, und mit demselben unvermeidlich die drey Uebrigen; durch das Mischen nimmt er irgend Einen jener vier Charaktere für die übrigen, und bejaht von demselben, was nur von Einem der übrigen gilt.

Da der Widerspruch, welchen von den vier Cha-

rakteren der Anwendung der Identität er auch bejahend verläugnen, oder verläugnend bejahen, d. h. trennen und mischen mag, mit demselben die drey übrigen trennen und mischen muß: so enthält auch Er wie die Anwendung der Identität vier Charaktere; indem er durch sein Trennen und Mischen die Hypothesis als solche, die Thesis, als solche, die Synthesis, als solche, und die Antithesis, als solche, aufhebt. Der Widerspruch an sich wird erst in der beschriebenen Unzertrennlichkeit dieser seiner vier Charaktere erkannt; und es giebt daher auch keine deutliche Erkenntniß des Widerspruchs, als solchen, vor der deutlichen Erkenntniß der Anwendung der Identität als solcher. Nach dieser deutlichen Erkenntniß aber weiß man, daß der Widerspruch, Verworrenheit, Mischung der Charaktere dieser Anwendung, und als Mischung derselben, folglich als Verworrenheit, Trennung, oder was dasselbe heißt, Verläugnung jener Charaktere ist.

Der Widerspruch, als solcher, ist also keineswegs das Läugnen von was immer das da bejaht wird, nicht das Entgegensetzen gegen was immer für ein Setzen, welches wohl auch in das Entgegensetzen übergehen, und damit bestehen kann, sondern Er ist das Läugnen der Anwendung der Identität, als solcher, folglich dessen, was allem Bejahen, dem ein Verneinen, und allem Verneinen, dem ein Bejahen gegenübersteht, schlechthin voransteht, dessen, was schlechthin nicht geläugnet werden kann, was schlechthin bejaht werden muß, weil das Läugnen

davon alles Bejahen und Läugnen, folglich auch sich selber aufhebt.

§. 6. Der in der Vorstellung oder Darstellung der Anwendung der Identität aufzuhebende Widerspruch, als solcher, ist die Bedingung dieser Vorstellung, oder Darstellung.

Beweis. Weil wir die Vorstellung, als solche, d. h. die Vorstellung in der Anwendung der Identität auf dieselbe, die Vorstellung nach ihrem, erst zu ergründenden, Wesen bis jetzt noch nicht kennen; und da die Auflösung unsrer Aufgabe, wie sich aus derselben bald ergeben wird, nicht mit dem Ergründen der Vorstellung, als solcher, beginnen kann; da ferner das Wort Vorstellung durch das moderne Mischen und Trennen des sogenannten Idealen und Realen weit vieldeutiger, als es sonst war, geworden ist: so soll uns dieses Wort, dessen wir in unsrer Exposition der Anwendung der Identität nicht entbehren können, bey derselben einstweilen nichts anderes, nicht mehr und nicht weniger, als das weniger gemisbrauchte Wort: Darstellung bedeuten.

Unsere bisherige Verdeutlichung der Anwendung der Identität, als solcher, ist nichts Anderes, ist nicht mehr und nicht weniger als eine deutliche Vorstellung, oder Darstellung, dieser Anwendung an sich selbst; und wir haben es mit dieser Deutlichkeit bis jetzt schon so weit gebracht, daß wir hier auch vorläufig das Verhältniß der Anwendung der Identität, als solcher, zu der Vor-

stellung oder Darstellung derselben, oder die Möglichkeit dieser Vorstellung, oder Darstellung, deutlich machen können.

Es ist uns deutlich geworden, daß die Identität, als solche, in der Anwendung dasjenige ist, was nicht geläugnet und bezweifelt werden kann, ohne nicht das Läugnen selbst zu läugnen, und das Bezweifeln selbst zu bezweifeln. Dieses Unläugbare und Unbezweifelte, haben wir in unsrer Aufgabe als das an sich Bekannte von den übrigen Datis, nämlich von dem Erkennen, Seyn, Möglichseyn, u. s. w. als dem in dieser Aufgabe noch Unbekannten zum Behuf des Versuches abgeschieden: ob, und in wie ferne dieses Unbekannte durch Zurückführung desselben auf jenes Bekannte — bekannt werden dürfte.

Das Unbekannte, als solches, in unsrer Aufgabe ist in derselben, als außer der Anwendung der Identität, als solcher, vorgestellt und dargestellt. Was aber außer der Anwendung der Identität, als solcher, enthalten ist, ist eben darum bloße Nichtidentität oder der Widerspruch an sich. Das uns in unsrer Aufgabe Unbekannte ist also, so ferne es dieses ist, auch das sich selbst Widersprechende. An allem, was außer der Anwendung der Identität vorgestellt, oder dargestellt, wird, findet sich der Widerspruch unvermeidlich ein. Wenn aber die Anwendung der Identität, als solcher, deutlich vorgestellt, das heißt, erkannt ist, so wird auch jener Widerspruch, als Widerspruch, vorgestellt, und für das, was er ist, für Widerspruch er-

kannt. Wenn hingegen jene Anwendung nur undeutlich, nur verworren, vorgestellt, und also an sich selbst unbekannt ist, so wird auch jener Widerspruch, nicht als Widerspruch, vorgestellt; er findet unerkannt in unsrer Erkenntniß statt. Vorgestellt also, oder Nicht vorgestellt, muß der Widerspruch, als solcher, unausbleiblich statt finden, in Allem, was außer der Anwendung der Identität vorgestellt wird. Er findet also auch nach vorhergegangener deutlichen Vorstellung der Identität, als solcher, in ihrer Anwendung an allem demjenigen statt, was als noch nicht in jener Anwendung enthalten, als für jetzt noch außer jener Anwendung vorgestellt wird. In die, deutlich vorgestellte, Anwendung der Identität, als solcher, noch nicht aufgenommen, und an sich Unbekannt und an sich selbst Widersprechend seyn ist völlig Eines und dasselbe.

In unsrer Aufgabe also ist uns das Erkennen, Seyn, Möglichseyn u. s. w. als das in die von uns deutlich vorgestellte Anwendung der Identität noch nicht von uns Aufgenommene, nicht nur das Unbekannte, sondern auch ein sich selbst Widersprechendes. Wir begreifen völlig, daß das Erkennen, Seyn, Möglichseyn u. s. w. unter den Philosophen von Profession bis jetzt so vieldeutig und so streitig war und ist; weil und in wie ferne dasselbe sowohl in als außer der Aufgabe der Philosophie von Ihnen außer, vor und neben der Anwendung der Identität, als solcher, oder welches dasselbe heißt,

in einer nur undeutlich und verworren vorgestellten, folglich verkannten Anwendung der Identität vorgestellt wurde und noch wird; und daher das an sich Widersprechende von ihnen für nicht widersprechend, das an sich Unbekannte von Ihnen für an sich bekannt angesehen und angegeben wurde, und noch wird.

Wer hingegen, vermittelst seiner deutlichen Vorstellung, die Anwendung der Identität, als solche, kennt, dem ist eben dadurch auch nicht mehr Unbekannt: daß das Erkennen, Seyn, Möglichseyn u.s.w. als außer jener Anwendung vorgestellt, an sich unbekannt und widersprechend ist, und daß eben dieses Unbekannt- und Widersprechendseyn, in wie ferne dasselbe, als solches, bekannt ist, dieses Unbekannt- und Widersprechend-seyn, in wie ferne dasselbe durch die Aufnahme in die deutlich vorgestellte Anwendung der Identität als solcher aufgehoben wird, die unentbehrliche und unvermeidliche Bedingung der Auflösung unserer Aufgabe sey.

Da die Nichtidentität, als solche, außer der Anwendung der Identität, als solcher, der Widerspruch an sich ist: so ist alles außer, über, vor und neben jener Anwendung Gesetzte sich selbst widersprechend, und das schlechthin Nichtgesetzte und nicht Setzbare. Aber eben darum kann die, nichts außer sich selbst voraussetzende, Anwendung der Identität, als solcher, an sich selbst weder anfangen, noch endigen. Aber in unsrer Vorstellung oder

Darstellung, und mit derselben, fängt die vorgestellte, oder dargestellte, Anwendung der Identität, als solche, an, und wird durch ihre vollendete Vorstellung oder Darstellung geendiget. In der Vorstellung oder Darstellung, als solcher, ist die Nichtidentität so lange außer der Anwendung der Identität als solcher, und findet sich unvermeidlich der Widerspruch als solcher so lange ein, als jene Nichtidentität noch nicht in jene Anwendung, ausdrücklich, d. h. in der deutlichen Vorstellung, aufgenommen, und also der Widerspruch nicht aufgehoben wird. Mit diesem Aufnehmen der Nichtidentität in die Anwendung der Identität, mit dem Aufheben der bloßen Nichtidentität, oder des Widerspruchs, fängt also nothwendig die Vorstellung, oder Darstellung, der Anwendung der Identität als solcher an, und endiget nothwendig damit, und der im Vorstellen aufzuhebende Widerspruch ist also die erwiesene unumgängliche Bedingung der anzufangenden und zu endigenden, oder was dasselbe heißt, der vorzustellenden, oder darzustellenden, Anwendung der Identität als solcher. Wir müssen uns die Nichtidentität, als solche, außer der Anwendung der Identität, den Widerspruch — den leidigen bloßen Stoff — vor und neben der Anwendung der Identität, als solcher, folglich außer derselben so lange, aber auch nur so lange, vorstellen, bis die Nichtidentität, als solche, auch in unsrer Vorstellung der Anwendung der Identität eben so wenig, als in dieser Anwendung an

sich selbst, außer dieser Anwendung ist — bis die Anwendung der Identität auch in unsrer Vorstellung geworden ist, was sie an sich selber, ohne Anfang und Ende, ist.

Gleichwie nun der vermittelst der deutlichen Vorstellung der Anwendung der Identität, als solcher, im Vorstellen aufzuhebende Widerspruch die Bedingung der Vorstellung, oder Darstellung jener Anwendung, und vermittelst derselben aller übrigen wahren Erkenntniß ist: so ist der, in dem bisherigen gewöhnlichen tiefeingewurzelten und allgemeinverbreiteten verworrenen Vorstellen von Identität, Nichtidentität, und dem Verhältniß der Identität zur Nichtidentität tiefversteckte Widerspruch aller Widersprüche die Bedingung der bisherigen Unmöglichkeit, die Aufgabe der Philosophie auch nur ohne Widerspruch zu fassen, geschweige denn, aufzulösen.

Das Befangenseyn mit diesem unerkannten, in allen unsern bisherigen philosophischen Begriffen versteckten, Widerspruche ist auch die hauptsächlichste Veranlassung, warum unsern Lesern sogar an der, in den drey letzten Abschnitten, nicht undeutlich vorgestellten, Anwendung der Identität, gleichwohl noch so manches dunkel, ungewiß und verdächtig bleibt, und so lange bleiben muß, bis sie sich an die deutliche Vorstellung des Widerspruchs gewöhnt haben werden.

So lange die Philosophen von Profession mit dem bisherigen, undeutlichen, verworrenen Vorstel-

len von Identität und Nichtidentität behaftet bleiben, oder welches dasselbe heißt, so lange in ihrem Vorstellen, oder Darstellen, die Nichtidentität bald über, bald neben die Identität gesetzt wird; so lange Identität und Nichtidentität in jenem Vorstellen, oder Darstellen, einander gegenseitig voraussetzen, folglich einander in der That aufheben, die Rollen der Thesis und der Hypothesis mit einander vertauschen, bald in Disjunktion, ohne Conjunktion, bald in Conjunktion, ohne Disjunktion gebraucht werden: so lange wird der Widerspruch an sich (ungeachtet die sogenannte Logik auf den sogenannten Satz des Widerspruchs, als ihren Grundsatz sich beruft), so lange wird die Anwendung der Identität als solche, welche der Erkenntniß des Widerspruchs an sich vorhergehen muß, so lange wird der Nexus, und die Analysis, wie bisher ein tiefes Geheimniß, und das Räthsel aller Räthsel bleiben. Bis dahin kennt die Philosophie den Widerspruch nur als Nichtwiderspruch, wird durch bloße Ahnung des Nexus geleitet, ist zur Analysis, d. h. zur Philosophie noch nicht gereift, und ist, auch noch so wohlgemeint, und durch noch so große Talente und Gelehrsamkeit unterstützt, an sich nichts als Philodoxie. Das Verhältniß alles Verhaltens ist so lange verkannt, und es ist uns dasselbe entweder, als Skeptikern, zweifelhaft, oder wir setzen, als Dogmatiker, ein Mißverhältniß an seine Stelle. Das Urverhältniß ist so lange gar nicht für uns, und wir su-

chen ohne dasselbe und außer demselben in lauter wechselnden Verhältnissen auf Gerathewohl herum, ohne zu wissen, was wir suchen.

Da der Widerspruch an sich bisher durchaus unbekannt war, da das eigentlich Widersprechende, im Widerspruch, durch die verworrene Vorstellung der Identität und der Nichtidentität, selbst in dem bisherigen Begriffe von dem Widerspruch zugleich erzeugt, und verborgen wurde: so war auch das Verkennen des Aufhebens des Widerspruches im Vorstellen, oder des sogenannten Denkens unvermeidlich, und, was man, bis jetzt, unter dem Denken, als solchem, verstanden hat und noch versteht, ist an sich nichts anderes als ein Erzeugen und Verbergen, ein Setzen und Nichtsetzen, ein Vorstellen und Nichtvorstellen des Widerspruches, ein eigentliches Versteckenspielen mit dem Widerspruch, wovon die Theorie — die Logik hieß.

Das Erste unter den unbekannten Datis unsrer Aufgabe ist, und heißt, das Erkennen. Man war von jeher, und ist noch darüber einig, daß das Erkennen ohne ein Denken unmöglich ist. Man wähnte das Denken, als solches, worüber man in der Logik Einig war, genug und richtig zu kennen; und stritt sich nur über das, was zum Denken noch hinzukommen müsse, damit Erkenntniß daraus würde. Allein man kannte gerade das, was man am besten zu kennen glaubte, am allerwenigsten, und verkannte eben durch das verkannte Denken alles

übrige, auch das, was man sonst durch gesundes sinnliches Wahrnehmen, Energie der Einbildungskraft, und Feinheit und Schärfe des Sinnes — folglich so weit es sinnlich gekannt werden kann, auch noch so vorzüglich gekannt hat.

Nach der von uns deutlich vorgestellten Anwendung der Identität als solcher, und dem vermittelst derselben deutlich vorgestellten Widerspruch als solchem, können wir die deutliche Vorstellung des Denkens, als Denkens, diejenige Vorstellung des Denkens, in welcher und vermittelst welcher dasselbe gedacht wird, unmöglich verfehlen.

Sechster Abschnitt.

Das Denken als Denken in seiner Anwendung.

§. 7. Die Identität, als solche, in ihrer Anwendung ist das Denken, als Denken in seiner Anwendung.

Beweis. Das Denken, als solches, ist keineswegs der bloße Nichtwiderspruch im Vorstellen, und keineswegs das bloße Aufheben des Widerspruches im Vorstellen. Denn Beydes setzt den Widerspruch voraus, und das Denken, als Denken, würde sonach selbst den Widerspruch voraussetzen, wenn dasselbe Eines von Beyden, oder Beydes, wäre.

Das Denken, als solches, ist nicht nur kein Widerspruch, sondern es ist derjenige Nichtwider-

spruch, welcher keineswegs den Widerspruch selber voraussetzt, um ihn aufzuheben, und ihn nur in so ferne aufhebt, als er ihn voraussetzt.

Das Denken, als solches, ist nur derjenige Nichtwiderspruch, durch welchen der Widerspruch an sich selbst Widerspruch ist, sich selber widerspricht, sich selber aufhebt.

Dieser Nichtwiderspruch ist aber die Identität, als solche in ihrer Anwendung, durch welche die Nichtidentität als bloße Nichtidentität, oder Widerspruch, sich selbst widerspricht, Widerspruch an sich ist. Also ist das Denken als Denken die Identität als solche in ihrer Anwendung.

Aber eben darum, weil das Denken, als Denken, die Identität als solche in ihrer Anwendung ist, die bloße Identität aber als solche, nicht weniger als die bloße Nichtidentität sich selbst widerspricht, ist auch das Denken, als Denken, kein bloßes Denken als solches, sondern Denken, als Denken in seiner Anwendung —; und gleichwie das Nichtdenken, als solches, außer der Anwendung des Denkens widersprechend, und der Widerspruch selbst ist: so ist auch das Denken, als solches, außer der Anwendung des Denkens als solcher, widersprechend, und der Widerspruch selber.

Weil und in wie ferne die Anwendung der Identität, als solcher, um vorgestellt, oder dargestellt, zu werden, die Vorstellung der bloßen Nichtidentität, oder was dasselbe heißt, die Nichtidentität in der bloßen Vorstellung, als den, im Vorstellen,

durch die Anwendung der Identität *aufzuhebenden Widerspruch*, voraussetzt: *darum* und *in so ferne* setzt die Anwendung des Denkens als Denkens — (nicht *um an sich Anwendung des Denkens zu seyn* — sondern) um in der *Vorstellung oder Darstellung*, als *solcher, vorgestellt, oder dargestellt zu werden*, die Vorstellung *des bloßen Nichtdenkens*, oder was dasselbe heißt, das Nichtdenken in der bloßen Vorstellung voraus.

Man verwechselt also das Denken, *als Denken*, mit dem Vorstellen, *als Vorstellen*, wenn man den Nichtwiderspruch im *bloßen Vorstellen*, oder auch, das Aufheben des Widerspruchs im *bloßen Vorstellen*, für Denken, *als Denken*, oder für die *Anwendung* des Denkens, als Denkens, ansieht, und gebraucht.

Das Denken, *als Denken*, in seiner Anwendung kann keineswegs durch sich selbst, d. h. durchs Denken, sondern nur durch die *undeutliche* und *verworrene Vorstellung*, die man davon hat, mit dem *Vorstellen selber verwechselt* werden; wird aber bey jeder solchen Vorstellung *unvermeidlich* mit dem Vorstellen verwechselt: so daß das Denken an sich ein *bloßes Vorstellen* scheinen muß. Auch ist dasselbe in einem *solchen Vorstellen* keineswegs Denken, *als Denken*, sondern der *bloße Schein* davon in einem verworrenen Vorstellen. Die Anwendung des Denkens, *als Denkens* im *Vorstellen, oder Darstellen*, dieser Anwen-

dung ist das deutliche, und, als solches, allein bis zum Denken, als Denken in der Anwendung gediehene, Vorstellen dieser Anwendung; und nur die deutliche Vorstellung derselben ist die wahre, einzig mögliche Aeußerung der Anwendung des Denkens, als Denkens im Vorstellen, als solchem.

Die Anwendung des Denkens, als Denkens, ist Nichtanwendung des Denkens, als Denkens im Vorstellen, oder was dasselbe heißt, wird undeutlich vorgestellt, und durchaus verkannt, wenn und inwieferne das Denken, als Denken, für nichts weiter als für das bloße Aufheben des Widerspruchs im Vorstellen gehalten wird. Es wird dann die Anwendung des Denkens, als Denkens, nicht als das, was sie an sich selbst ist, nicht als Anwendung der Identität, als solcher, sondern das, was nur unter ihrer Voraussetzung im Vorstellen, als solchem, erfolgt, die Aufhebung des Widerspruchs, wird für sie selber angenommen. Eben darum aber wird in diesem Dafürhalten auch der Widerspruch an sich selber, und seine Aufhebung verkannt. Das eigentlich Widersprechende des Widerspruchs wird so lange verworren vorgestellt, so lange die Anwendung des Denkens, als Denkens, verworren vorgestellt ist. Er wird nur durch die Verworrenheit dieses Vorstellens gesetzt, und zugleich versteckt, und dieses Verstecktwerden wird für das Aufgehobenwerden des Widerspruchs angesehen, von welchem nur der Schein sich in der Vorstellung gezeigt, und verlohren hat.

So wie man das Denken in der bisher sogenannten Logik kennt, und in der sogenannten Philosophie geltend macht, ist dasselbe nichts als der scheinbare Nichtwiderspruch in der Vorstellung, welcher, weil er den Widerspruch voraussetzt, denselben nur in so ferne, als er ihn setzt, aufhebt, und in dem sogenannten Denken immer unter anderen Gestalten wieder herbeyführt, um nicht aufhören zu müssen ihn aufzuheben. Wenn dieses im strengsten Sinne den bisherigen Philosophen mit den Nichtphilosophen gemeine Denken, sich über seine gemeinere Gemeinheit erhebend, über sich selbst, nach seiner Weise, denkt: so muß die Erklärung, welche dasselbe über sich selbst aufstellt, folgendermaßen lauten: die Form; oder das Wesen des Denkens, als solchen, ist der Nichtwiderspruch, welcher im Vorstellen den Widerspruch entweder aufhebt, oder von demselben aufgehoben wird; der Widerspruch aber ist, was den Nichtwiderspruch aufhebt, und darum das Nichtdenken ist, oder was durch den Nichtwiderspruch, der darum das Denken ist, aufgehoben wird. Der sogenannte Satz des Widerspruchs, welcher das höchste Gesetz dieses Denkens aufstellt, sagt auch nicht mehr und nicht weniger aus, als: Keinem Dinge, d. h. Keinem, was nicht widersprechende Merkmale hat, und darum kein Unding ist, kommen widersprechende Merkmale zu; Oder: Der Nichtwiderspruch ist nicht Widerspruch. Was aber an sich Widerspruch, und an sich Nichtwiderspruch sey, davon ahndet dieses Denken, und seine gesammte Wissenschaft so wenig

etwas, daß ihm vielmehr diese Frage sich selbst zu widersprechen scheint.

Dieses Denken ist das sogenannte Raisonniren, welches auch das Vorstellen durch Begriffe, Urtheile und Schlüsse heißt, und das in allem diesem Vorstellen das vorstellbare Mancherley durch nichts, als durch den Nichtwiderspruch, welcher den Widerspruch voraussetzt, zu synthesiren, verbinden, combiniren vermag, wie man in der logischen Apodiktik des Herrn Prof. Bouterweck hierüber das Weitere ausgeführt finden kann. Dieses Raisonniren, Vernünfteln, Afterdenken macht den Widerspruch, der sich ihm darzubiethen scheint, nur dadurch zum Nichtwiderspruch, daß es denselben aus der Einen Vorstellung in eine Andere hinaussetzt, von dieser wegsieht, auf jene hinsieht, abstrahirt, reflektirt, und den unsichtbar gemachten Widerspruch für das aufgehobene Nichtdenken, und den scheinbaren Nichtwiderspruch für das gelungene Denken, als solches, gelten läßt.

Es versteht sich, daß nicht einmal dieses Scheindenken, worauf unsre sogenannten Selbstdenker so stolz sind, ohne den Genuß der Anwendung des Denkens, als Denkens, dessen kein Mensch gänzlich beraubt ist, der aber, so lange es beym Menschen noch nicht zum deutlichen Vorstellen jener Anwendung gekommen ist, bloß erkenntnißloser Genuß ist, möglich seyn würde. Dieser Genuß, klar, aber undeutlich, vorgestellt, ist ihr ganzes, sogenanntes, Selbstdenken.

Gleichwie nun das beschriebene Voraussetzen und Hinaussetzen, Erzeugen und Verbergen des Widerspruchs im bloßen Vorstellen, dieses Denken als bloßes Vorstellen, folglich als Nichtdenken, und dieses bloße Vorstellen, folglich Nichtdenken, als Denken, dieses Verwechseln des Denkens und des Vorstellens, in der That das Gemeine, nichtphilosophische, Denken ist: so ist das Denken, als vorgestellt und dargestellt, in seiner Anwendung als Denken, das deutlich vorgestellte, und für das, was es ist, nämlich für die Identität, als solche, in ihrer Anwendung erkannte Denken, das Nichtgemeine, und das nicht scheinbar, sondern wahrhaft philosophische Denken, als solches, das Denken, das sich keineswegs, als bloßes Vorstellen, selber verläugnet, sondern das sich in einem in die Anwendung des Denkens, als Denkens, aufgenommenen Vorstellen oder Darstellen, als diese Anwendung zum deutlichen Bewußtseyn bringt, folglich im eigentlichsten Sinne selbstdenkt.

Ungeachtet wir hier noch nicht wissen, was das Vorstellen, als solches, d. h. das Vorstellen in der Anwendung der Identität, oder des Denkens ist, so wissen wir doch schon jetzt so viel davon, daß dasselbe nicht das Denken, als Denken in seiner Anwendung ist; und daß, was auch immer das Vorstellen, oder Darstellen, an sich selber seyn möge, die Anwendung des Denkens, als Denkens, auch im Vorstellen oder Darstellen nie etwas Anderes seyn oder werden könne, als was sie an sich selbst ist, nämlich die

Anwendung der Identität, als solcher — folglich der Nexus, als solcher, die Analysis, als solche, das Verhältniß alles Verhaltens, als solches. Ferner wissen wir schon jetzt, daß, was auch die Vorstellung an sich seyn möge, der Widerspruch nicht durch die Anwendung des Denkens, als Denkens, sondern nur durch die Nichtanwendung desselben, und zwar durch verworrene Vorstellung der Anwendung des Denkens statt finde, und nur durch die Anwendung des Denkens als Denkens im Vorstellen, oder durchs deutliche Vorstellen dieser Anwendung gehoben werde. Versteht man also unter Vernunft das Denken, als Denken in der Anwendung an sich, und unter Verstand das Denken, als Denken in seiner Anwendung als solcher im Vorstellen: so kann weder durch Verstand noch durch Vernunft ein Widerspruch statt finden, und inwie ferne ein Vernunftirrthum, oder ein Verstandesirrthum nichts als ein versteckter Widerspruch seyn müßte, so sind Vernunft sowohl als Verstand an sich schlechthin unfehlbar; und nicht durch Ihren Gebrauch, sondern nur durch ihren Nichtgebrauch, oder vielmehr, durch ihre Verwechslung mit Einbildungskraft und Phantasie entspringen alle Irrthümer, die nur in so weit, aber in so weit auch gänzlich, aus der menschlichen Erkenntniß entfernt werden können und müssen, als sich dieselbe auf das Denken, als Denken in der Anwendung zurückführen läßt, welches eben das Geschäft des Philosophirens, als solchen, ist.

Siebenter Abschnitt.

Vorläufige Uebersicht der gesammten Darstellung des Denkens als Denkens in der Anwendung.

Da das Denken, als Denken, die Identität, als solche, und die Anwendung des Denkens, als Denkens, die Anwendung der Identität, als solcher, ist: so ist das **Denken**, als Denken die **Thesis**, das **Nichtdenken**, als solches, (folglich **unter** dem Denken, als Denken, in der Anwendung) die **Hypothesis**, und die **Anwendung** des Denkens ist das **Denken als Thesis in** seiner Conjunktion und Disjunktion mit dem Nichtdenken, als Hypothesis — folglich der **Nexus** und die **Analysis** (S. den 4. Abschnitt).

Das Nichtdenken, als **bloßes** Nichtdenken, folglich als Nichtdenken **außer** der Conjunktion und Disjunktion mit dem Denken, als solchem, ist der **Widerspruch an sich**, und findet statt, man mag entweder das **Denken**, als Thesis, oder das Nichtdenken, als Hypothesis, oder die Conjunktion, oder die Disjunktion von beyden **trennen**, oder was hier dasselbe heißt, **aufheben**, verneinen, bezweifeln. Das **bloße** Nichtdenken ist der Widerspruch an sich; weil dasselbe das Denken, als die **Thesis**, und die **Conjunktion** des Nichtdenkens mit demselben, oder die **Synthesis** aufhebt; und das **bloße** Denken ist nicht weniger der Widerspruch an sich; weil dasselbe das Nichtdenken, als die **Hypothesis**, und die **Disjunktion** des Denkens mit dem Nichtdenken, oder die **Antithesis**,

aufhebt. Beydes ist, als der Widerspruch an sich, die Nichtanwendung des Denkens, als Denkens; und diese ist der Widerspruch an sich: so wie die Anwendung des Denkens, als Denkens, der Nichtwiderspruch an sich, der, den Widerspruch schlechthin aufhebende, Nichtwiderspruch ist.

Was das Denken, als Denken, in seiner Anwendung (die Identität, als solche, in ihrer Anwendung) an sich selbst, und ohne Anfang und Ende, folglich Ewig und Ueberall ist, das soll dasselbe nun auch in unsrer Vorstellung, oder Darstellung von derselben werden. Werden aber kann die Anwendung des Denkens, als Denkens, in unsrer Vorstellung oder Darstellung nur in wie ferne ihr die Nichtanwendung des Denkens, als Denkens, das Nichtdenken, als solches, außer der Anwendung des Denkens (das in die Anwendung des Denkens noch nicht aufgenommene Nichtdenken) in unsrer Vorstellung oder Darstellung vorhergeht. Die Vorstellung, oder Darstellung, der Anwendung des Denkens, als Denkens, kann also nur in so ferne anfangen und endigen, in wie ferne das Nichtdenken anfangs, und so lange als Widerspruch vorgestellt oder dargestellt wird, bis aller Widerspruch in der Vorstellung und Darstellung der Anwendung des Denkens als solchen ganz und gar aufgehoben ist; — bis also das Denken, als solches, und das Nichtdenken, als solches, eben so wenig sich in der Vorstellung oder Darstellung der Anwendung des Denkens widersprechen, als sich dieselben in der

Anwendung des Denkens an sich selber widersprechen; — bis also aus der Hypothesis außer der Anwendung des Denkens im Vorstellen oder Darstellen dieser Anwendung eben das geworden ist, was sie in dieser Anwendung an sich ist, nämlich die Hypothesis als solche in dieser Anwendung — bis sonach unsre Vorstellung oder Darstellung von der Anwendung des Denkens, als Denkens, einzig und durchgängig durchs Denken, als Denken, in der Anwendung bestimmt, und in dieser seiner Bestimmtheit uns völlig einleuchtend geworden ist.

Eben darum, und zum Behuf ihrer Vorstellung, oder Darstellung, zerfällt die Anwendung des Denkens, als Denkens, die an sich selbst schlechthin Einfach — der Nexus, der an sich selbst schlechthin theillos, die Analysis, die an sich die schlechthin unzertrennliche Vereinigung der Thesis, Hypothesis, Synthesis und Antithesis ist — in der Vorstellung und Darstellung, anfangs und auf so lange, in Theile, bis sich diese Anwendung des Denkens, dieser Nexus, diese Analysis, vermittelst einer durch dieselbe vorgenommene Aufhebung jener Theile, als Theile, auch in unsrer Vorstellung und Darstellung eben so einfach, theillos, unzertrennlich geoffenbart hat, wie sie an sich selbst ist.

Jene Theile des theillosen Widerspruchs sind an sich nichts als die vollständige Vorstellung, oder Darstellung, des Widerspruchs an sich selbst, der, ungeachtet er an sich selber nur Eine und dieselbe Nichtanwendung des Denkens als Denkens ist, gleich-

wohl in seiner Vorstellung, als Trennung der in der Anwendung des Denkens schlechthin unzertrennlichen Hypothesis in ihrer Synthesis und Antithesis mit der Thesis, und als Aufhebung eines jeden dieser wesentlichen Charaktere der Anwendung des Denkens vorgestellt werden muß. Er wird also vorgestellt 1) als die Hypothesis ohne die Thesis (Hypothesis impossibilis), 2) als die Hypotehsis mit der Thesis ohne die Synthesis (Antithesis impossibilis), 3) als die Hypothesis in der Synthesis mit der Thesis ohne die Antithesis (Synthesis impossibilis), 4) endlich als die Hypothesis in der Synthesis und Antithesis mit der Thesis, aber ohne die derselben voranstehende Thesis (Thesis impossibilis). Vermittelst der successiven Aufhebung dieser vier Widersprüche in der Vorstellung oder Darstellung der Anwendung des Denkens als Denkens nimmt diese Anwendung, der Nexus, die Analysis, in der Vorstellung und Darstellung vier Hauptmomente an, deren Erstes die Hypothesis als solche, nicht ohne, sondern mit der angewendeten Thesis (Hypothesin cum Thesi), das Zweyte die Hypothesis mit der angewendeten Thesis, aber nicht neben, sondern unter der angewendeten Thesis (Hypothesin sub Thesi), das Dritte die Hypothesis unter der angewendeten Thesis, aber nicht außer, sondern in der angewendeten Thesis (Hypothesin in Thesi), das Vierte endlich die Hypothesis in der angewendeten Thesis, aber nicht neben derselben, sondern durch dieselbe (Hypothesin per Thesin) vorzustellen und darzustellen hat.

So lange noch nicht jeder der vier angezeigten Widersprüche, oder was dasselbe heißt, so lange der Widerspruch an sich nicht in jeder der angezeigten Erscheinungen desselben aufgehoben ist, ist er an sich selbst noch gar nicht aufgehoben, und die Anwendung des Denkens als Denkens in der Vorstellung oder Darstellung ist und bleibt so lange zum Theil Anwendung, zum Theil Nichtanwendung des Denkens, das Widersprechende in dieser Vorstellung oder Darstellung ist aufgehoben und ist nicht aufgehoben, es ist nur scheinbar, nicht an sich selbst aufgehoben; das Denken ist in einer solchen Vorstellung oder Darstellung, als bloßes Vorstellen, und insoferne als Nichtdenken angewendet.

Das wahrhaft philosophische Denken ist dasjenige Denken, welches in der, durch dasselbe zu Stand kommenden, Erkenntniß alle Widersprüche aufhebt, und die philosophische Erkenntniß ist diejenige, in welcher der Widerspruch an sich in jeder seiner vier ursprünglichen Erscheinungen aufgehoben ist. Diese Aufhebung kömmt dadurch zu Stand, daß der Philosoph, als solcher, das Denken, als Denken, auf die Anwendung desselben in der Vorstellung oder Darstellung so lange anwendet, bis dieses Anwenden in der Vorstellung oder Darstellung des Denkens als Denkens in der Anwendung vollendet ist, bis die Anwendung des Denkens in jedem der oben beschriebenen vier Momenten derselben, folglich vollständig, vorgestellt und dargestellt ist, bis die Einfachheit und die Theillosigkeit des Nexus

und der Analysis sich in jeder ihrer in der Vorstellung, oder Darstellung, unvermeidlichen Erscheinungen in ihrer Einfachheit und Theillosigkeit, als der Nexus und die Analysis geoffenbart hat. In der Eigenschaft desjenigen Denkens also, welches, als Denken, auf die Anwendung des Denkens als solchen im Vorstellen und Darstellen angewendet wird, ist das philosophische Denken das eigentliche und einzige Selbstdenken; aber es kann sich dasselbe als Selbstdenken nur dadurch bewähren, daß es sich selber in jedem der vier Momente der Vorstellung und Darstellung der Anwendung des Denkens als die Anwendung des Denkens vorstellt oder darstellt, daß es sich erschöpfend vorstellt oder darstellt, daß es ausdenkt.

Mit der Auflösung unserer Aufgabe, oder der Zurückführung des an sich Unbekannten des Denkens, des Seyns, Möglichseyns u. s. w. auf das an sich Bekannte der Identität, als solcher, in ihrer Anwendung sind wir also bis jetzt so weit gekommen, daß das Denken als Denken in seiner Anwendung an sich selbst (obgleich noch nicht als in seiner erst vorzunehmenden vollständigen Vorstellung, oder Darstellung) auf die Identität, als solche, in ihrer Anwendung zurückgeführt ist. Das Denken, als Denken, in der Anwendung ist an sich selbst, das heißt in der Anwendung der Identität, als solcher, auf dasselbe nicht mehr und nicht weniger, nichts anders als diese Identität selber, und als solche, in der Anwendung. Die Aufnahme des

Denkens als Denkens in seiner Anwendung in die Anwendung der Identität als solcher, oder die Aufhebung des Widerspruchs, der außer dieser Anwendung an dem Denken, als Denken, in der Anwendung haftet, ist die Erkenntniß: daß das Denken, als Denken, in der Anwendung, die Identität, als solche, in der Anwendung ist. Alles andere sogenannte Denken ist nicht nur nicht das den Widerspruch aufhebende, sondern es ist selber Widerspruch, ja der Widerspruch an sich selber. Das Denken in seiner Anwendung, folglich das Denken und das Nichtdenken, hebt sich selbst auf, wenn dasselbe nicht das Denken als die Identität, und die Thesis, in Conjunktion und Disjunktion mit der Nichtidentität, als dem Nichtdenken, und der Hypothesis ist.

Die Vorstellung, Meynung, Voraussetzung, das Vorurtheil: daß das Denken, als Denken, in seiner Anwendung nicht die Identität, als solche, in ihrer Anwendung, sondern irgend etwas Anderes sey, ist die Vorstellung der Anwendung des Denkens, als der Nichtanwendung desselben, und umgekehrt; sie ist das den oben beschriebenen vier Erscheinungen des Widerspruchs Gemeinschaftliche, der Widerspruch in jenen vier ursprünglichen, und vermittelst derselben in allen übrigen Vorstellungen, die im Menschen den Widerspruch als Nichtwiderspruch vorspiegeln, weil sie demselben das Nichtdenken für das Denken unterschieben.

Das nächste unbekannte Datum in unsrer Aufgabe nach dem Denken ist das Seyn und zwar das

Seyn der Möglichkeit, als solcher, das Möglichseyn, und der Wirklichkeit, als solcher, das Wirklichseyn, von dem wir, so unbekannt es uns noch an sich selbst ist, doch so viel schon wissen, daß jenes Seyn, wie sich dasselbe auch zum Denken verhalten möge, außer der Identität, als solcher, in der Anwendung, sich selbst widersprechend ist.

Achter Abschnitt.

Erstes Hauptmoment der Darstellung des Denkens, als Denkens in der Anwendung. Die Wirklichkeit und die Möglichkeit.

§. 8. In der Anwendung des Denkens als Denkens, ist das Nichtdenken als solches (die Nichtidentität als solche) mit dem angewendeten Denken als solchem, (der angewendeten Identität als solcher) — die Wirklichkeit als solche, mit der Möglichkeit als solcher; und die Wirklichkeit ist also an sich selbst das im Denken und durchs Denken in der Anwendung Unvertilgbare des Nichtdenkens, oder der Nichtidentität, und die Möglichkeit ist an sich selbst das angewendete Denken, oder die angewendete Identität, als solche, in jener Anwendung.

Erläuterung. Der Erste von den vier besondern Widersprüchen in der Vorstellung und Darstellung der Anwendung des Denkens ist die Hypothesis ohne die Thesis, die bloße Nichtidentität,

das Nichtdenken außer der Anwendung des Denkens, als Denkens. Dieser Widerspruch geht der Vorstellung, oder Darstellung, der Anwendung des Denkens vorher und muß vorhergehen, in wie ferne sie anfangen soll (die Nichtidentität, die an sich nie außer der Anwendung der Identität ist, muß in der Vorstellung oder Darstellung dieser Anwendung erst in diese Anwendung aufgenommen werden). Der besagte Widerspruch ist als aufzuhebender Widerspruch die Bedingung des Anfangens jener Vorstellung oder Darstellung, die mit diesem Aufheben in der That als die Vorstellung und Darstellung der Anwendung des Denkens als Denkens in der Vorstellung und Darstellung desselben anfängt. Indem nun das Denken als Denken jenen Widerspruch, die bloße Nichtidentität, das Nichtdenken außer der Anwendung des Denkens aufhebt, hebt dasselbe die Nichtidentität als solche oder das Nichtdenken, als solches, und mit demselben zugleich auch die angewendete Identität als solche, das angewendete Denken als solches, heraus. Die Hypothesis ist nun auch in der Vorstellung und Darstellung nicht mehr die Hypothesis ohne Thesis — die Hypothesis impossibilis, sondern die Hypothesis mit der Thesis, als der angewendeten Thesis — Hypothesis possibilis una cum Thesi possibili.

Die Wirklichkeit als solche, oder die Wirklichkeit in der Anwendung der Identität ist zwar nicht die Möglichkeit als solche, oder die Möglichkeit in der Anwendung der Identität; aber sie ist auch nicht

die Unmöglichkeit, und ist eben so wenig ohne die Möglichkeit. Als die Nichtmöglichkeit, welche keinesweges Unmöglichkeit ist, ist die Wirklichkeit, die Nichtidentität, das Nichtdenken, das nicht außer der Identität in der Anwendung, dem Denken in der Anwendung, und nicht ohne dasselbe ist, gleichwohl aber nicht die angewendete Identität, nicht das angewendete Denken selbst, sondern das in der Anwendung des Denkens und durch dieselbe Unvertilgbare der Nichtidentittät, des Nichtdenkens ist.

Die Möglichkeit als solche, oder die Möglichkeit in der Anwendung der Identität, ist keinesweges bloße Nichtunmöglichkeit, denn auch die Wirklichkeit ist Nichtunmöglichkeit; sondern sie ist die Nichtwirklichkeit als solche in der Anwendung des Denkens, folglich da die Wirklichkeit, als solche, die Nichtidentität oder das Nichtdenken als Unvertilgbar in der Anwendung des Denkens ist, so ist die Möglichkeit die in dieser Anwendung gleich unvertilgbare angewendete Identität, oder das angewendete Denken, als solches, das reine Gedachtseyn — (kein bloßes Denken — das als bloße Identität, so wie das bloße Nichtdenken — Widerspruch ist). Bezeichnen wir nun das Denken, als solches, oder die Identität, als solche, durch A, das Nichtdenken, als bloßes Nichtdenken (die Nichtidentität außer der Anwendung der Identität) durch C: so muß das Resultat von A + C, oder die Wirklichkeit, als solche, mit der Möglichkeit, als solcher, durch B — B bezeichnet werden; wobey das B, als

solches, die Wirklichkeit, oder das Unvertilgbare der Nichtidentität, — B aber die Möglichkeit, als die Nichtwirklichkeit, oder die unvertilgbare angewendete Identität, das angewendete Denken, als solches, bedeutet.

Weil das Nichtdenken außer der Anwendung des Denkens, folglich das bloße Nichtdenken, (so wie auch das bloße Denken) der Widerspruch an sich selbst ist: so ist die Möglichkeit, als Widerspruch, oder die unmögliche Möglichkeit 1) die Möglichkeit, welche für die Wirklichkeit gehalten wird, die mit der Wirklichkeit verwechselte Möglichkeit, das — B als B, (das angewendete Denken, als das in der Anwendung des Denkens unvertilgbare Nichtdenken), 2) die Möglichkeit, welche ohne die Wirklichkeit für Möglichkeit gehalten wird, die bloße Möglichkeit, das — B ohne B, (das angewendete Denken ohne das in der Anwendung des Denkens unvertilgbare Nichtdenken). Die Möglichkeit widerspricht sich selbst, als verwirklichte, und als von der Wirklichkeit getrennte Möglichkeit.

Desgleichen ist die Wirklichkeit, als Widerspruch, oder die unmögliche, und daher auch nicht wirkliche Wirklichkeit 1) die mit der Möglichkeit verwechselte Wirklichkeit, das B als — B, 2) die von der Möglichkeit getrennte Wirklichkeit, das B ohne das — B.

Möglichkeit, welche, als solche, Wirklichkeit, und Wirklichkeit, welche, als solche, Möglichkeit wäre, und bloße Möglichkeit, oder Möglichkeit, ohne Wirklich-

keit, und bloße Wirklichkeit, oder Wirklichkeit, ohne Möglichkeit — sind also vier absolute Unmöglichkeiten. Es sind lauter Widersprüche, welche durchs Denken, als Denken in der Anwendung nun aufgewiesen, und aufgehoben sind; aber welche in dem bisherigen gemeinen Denken (der Philosophen und der Nichtphilosophen), dem sogenannten logischen Denken, und insbesondere in der Denklehre, oder der Logik selbst, für Nichtwidersprüche gegolten haben, und noch gelten, ja wohl! als logische Grundwahrheiten bald ausdrücklich, bald stillschweigend geltend gemacht werden. So wird z B. allgemein bekanntermaßen die bloße Möglichkeit für die logische Möglichkeit erklärt, die nicht nur ohne die Wirklichkeit seyn kann, sondern als logische Möglichkeit ohne die Wirklichkeit seyn muß. Nicht weniger wird von der Wirklichkeit gefordert, daß dieselbe, damit sie kein Widerspruch, damit sie nicht unmöglich sey, Möglichkeit als solche selber sey.

Wir haben also wohl nicht mit Unrecht das Denken, und die Möglichkeit und die Wirklichkeit in unsrer Aufgabe unter die bisher an sich unbekannten Data gesetzt. Das, was unsre bisherigen Denklehren davon, als das Bekannte, voraussetzen und geltend machen, ist das bloße Denken, die bloße Möglichkeit und die bloße Wirklichkeit; wovon jedes ohne das Andere, und jedes gleichwohl auch das Andere seyn und werden kann, je nachdem mans damit angreift, und wobey nichts das

Unvertilgbare ist, als der Widerspruch, als Nichtwiderspruch vorgestellt, das Kunststück der bisherigen Philosophie in und außer der Logik.

Was ist und seyn kann, existirt und möglich ist, ist und kann nur seyn in der Anwendung des Denkens, als Denkens, oder der Identität, als solcher; und kann auch nur in derselben erkannt werden. Es existirt und wird erkannt, als das Unvertilgbare der Nichtidentität, oder die Wirklichkeit; kann seyn, ist möglich und wird erkannt, als das angewendete Denken, oder die angewendete Identität, oder die Möglichkeit, als solche. Diese beyden Seyn, das Möglichseyn und das Wirklichseyn, haben kein anderes Seyn überhaupt, und als solches, miteinander gemein, als daß keines das Andere, und keines ohne das Andere ist, und daß Beyde unverwechselt, aber auch ungetrent, in der Anwendung des Denkens, als Denkens, gedacht werden müssen; wenn diese Anwendung nicht Nichtanwendung des Denkens seyn soll.

Die Möglichkeit, oder das angewendete Denken, als solches, ist also weder bloßes Denken, noch bloßes Vorstellen, noch diejenige Vorstellbarkeit, welche nichts als die Verträglichkeit eines Mancherley im Vorstellen, Zusammenfaßbarkeit in Eine Vorstellung wäre; jene sogenannte bloße Möglichkeit in der bisherigen Philosophie, diejenige Möglichkeit, welche bald ohne die Wirklichkeit ist, und bald in die Wirklichkeit, bald gar in die Unmöglichkeit sich verliert!!!

Die Wirklichkeit endlich, oder das Unvertilgbare des Nichtdenkens in der Anwendung des Denkens, ist weder bloßes Nichtdenken, noch angewendetes Denken, als solcher, das heißt, weder Unmöglichkeit, noch Möglichkeit; eben so wenig aber auch ist sie das bloße Empfindbare, Anschauliche, Vorgestellte, Vorstellbare — sondern sie ist die Nichtidentität, die als solche, oder das Nichtdenken, das als solches, in der Anwendung des Denkens gedacht wird, und gedacht werden muß.

Wer es also in seinem Bewußtseyn nicht zum Denken, als Denken, in der Anwendung gebracht hat, der kennt nur den Schein der Wirklichkeit, und der Möglichkeit. Weder die Wirklichkeit, als solche, noch die Möglichkeit, als solche, ist in seinem Bewußtseyn aufgegangen, obgleich Beydes eben darum nur desto Mancherley, und Allerley für ihn ist, und Er eben darum weniger trocken, und ohne Wiederholungen zur Unterhaltung oder gar zur Befriedigung derer, bey denen es so wenig als bey Ihm selbst zum Denken gekommen ist, über die Subjektivität und Idealität der Möglichkeit, und die Objektivität und Realität der Wirklichkeit, und wohl gar über die absolute Identität von Beyden raisonniren kann.

Neunter Abschnitt.

Von der Wirklichkeit, als Veränderung und Ausdehnung, oder, als Form der Materie.

§. 9. Die Wirklichkeit, als die Nichtidentität in der Disjunktion und Conjunktion mit der Identität in der Anwendung ist das in dieser Anwendung unvertilgbare Außereinander- nacheinander- und nebeneinander, oder die Veränderung und die Ausdehnung, als solche, folglich die Form der Materie.

Erläuterung. Die Wirklichkeit ist, als die Nichtidentität das Andersseyn, und als die Nichtidentität in der Disjunktion, und zugleich in der Conjunktion mit der Identität, ist sie das durch die Identität in der Anwendung, folglich durch die Identität vermittelst der Disjunktion, und Conjunktion, zugleich fixirte, zugleich disjungirte und conjungirte, Nichtidentischseyn, folglich das in der Anwendung der Identität unvertilgbare Außereinanderseyn, welches als das Unvertilgbare in der Disjunktion der conjungirten Nichtidentität, das unvertilgbare Außereinander- nacheinanderseyn, die Veränderung, als solche, — als das Unvertilgbare in der Conjunktion der disjungirten Nichtidentität das unvertilgbare Außereinander- nebeneinanderseyn, die Ausdehnung, als solche, ist.

Das unvertilgbare Außereinander- nacheinander, oder die Veränderung, als solche, sowohl als das un-

vertilgbare Außereinander- nebeneinander, oder die Ausdehnung, als solche, ist an sich selbst ein Außereinanderseyn, als solches. Die Disjunktion und Conjunktion der Nichtidentität, als solcher, ist als Außereinanderseyn schlechthin unzertrennlich. Darum ist das Außereinander- nacheinander, oder die Veränderung, als solche, an sich nicht ohne das Außereinander- nebeneinander, oder die Ausdehnung, als solche; und diese nicht ohne Jene. Allein so wie die Disjunktion des Conjungirten, als Disjunktion nicht die Conjunktion ist, und umgekehrt, so ist das unvertilgbare Außereinander- nacheinanderseyn, oder die Veränderung, als solche, an sich nicht das unvertilgbare Außereinander- nebeneinander, oder die Ausdehnung, als solche, an sich, und umgekehrt.

Das unvertilgbare Außereinander- nach- und neben- einander verdankt seine Unvertilgbarkeit der Anwendung der Identität, als solcher, oder des Denkens, als Denkens, in welcher Anwendung und durch welche, die Nichtidentität, als solche, allein nicht nur nicht sich selbst widerspricht, sondern, als das in dieser Anwendung unvertilgbare Außereinander- nach- und nebeneinander gedacht werden muß, wenn diese Anwendung nicht sich selbst widersprechen soll. Es ist dasselbe also die Form dessen, was nicht das Denken ist, aber worauf als auf das Nichtdenken das Denken, als solches, in seiner Anwendung angewendet wird; folglich, was Stoff dieser Anwendung in derselben ist, außer derselben formloser Stoff, und Widerspruch, in derselben aber Form des Stof-

ses (der Nichtidentität, als solcher), und Wirklichkeit ist.

Die Ungereimtheit, und Unmöglichkeit des bloßen Stoffes, der bloßen Materie, des bloßen Mannigfaltigen ist von der bisherigen Philosophie oft behauptet, aber nie bewiesen; oft angezeigt, aber nie gezeigt; oft in einer gewissen Rücksicht und unter gewissen Worten aufgehoben, aber in anderer Rücksicht und mit andern Worten wieder aufgestellt worden. Herr Schelling hat durch absolutes Wegsehen von der Nichtidentität, und Hinsehen auf die Identität, den bloßen Stoff sich in die intellektuelle Anschauung verlieren lassen. Er hat denselben in einem doppelten Sinne seiner Identität aufzuheben anvertraut, aus welcher er ihn denn auch wieder wohlverwahrt, wenns Zeit ist, hervorlangt.

Nur der rationale Realismus beweiset die Absurdität des bloßen Stoffes, und weiset denselben, als die bloße Nichtidentität, zugleich mit der bloßen Identität, als den Widerspruch an sich selber, aus der eigentlichen Philosophie auf immer ab. Derjenige Stoff, den Er durchs Denken, als Denken, vertilgt werden läßt, ist nichts, als der Widerspruch, und hat kein anderes Seyn, als das Widersprechendseyn. Herr Schelling, der den rationalen Realismus um dieses Stoffes willen für einen Dualismus ansieht, und der Recensent der Beyträge in der Jenaischen A. L. Z. haben beyde ausführlich zu zeigen gesucht, daß der Stoff, den der rationale Realismus zu vertilgen übernimmt, durch den

selben nicht vertilgt und unvertilgbar sey. Sie haben aber damit nur die Unvertilgbarkeit desselben in Ihrem Denken, als dem Ihrigen, dargethan, die der rationale Realismus eben nicht zu läugnen begehrt.

Veränderung und Ausdehnung, als solche, oder was dasselbe heißt, in der Anwendung der Identität, als solcher, sind die Form der Materie, also durchaus nicht die bloße Materie, welche, als solche, der Widerspruch an sich, und nur als in der Form und durch die Form derselben Nichtwiderspruch ist. Möglich ist die Materie nur, als das Veränderliche und Ausgedehnte, folglich als das Nichtidentische, als solches, im unvertilgbaren der Veränderung und Ausdehnung, als solcher. Wie sich das Veränderliche und Ausgedehnte, folglich die Materie, als solche, folglich in und unter ihrer Form, als solcher, zur Anwendung des Denkens als Denkens verhält, wird sich in der Folge ergeben. Hier, und jetzt, konnte nur gezeigt werden, und ist gezeigt worden, wie sich die Form der Materie, als Form, folglich das, ohne welches die Materie nichts als Widerspruch ist, zum Denken als Denken in der Anwendung verhält.

So wenig die Veränderung und Ausdehnung, als solche, das Veränderliche und Ausgedehnte, als solches, oder die Materie, als Materie, wohl aber die Form derselben ist: so wenig ist diese Form der Materie, als bloß dieses, ist die bloße Veränderung und Ausdehnung schon Zeit und Raum. Diese sind die Veränderung, und die Ausdehnung, in ihrer Dis-

junktion mit der Materie, als solcher, und in ihrer Conjunktion mit der Identität, als solcher, oder dem Denken, als solchem, gedacht.

Zehnter Abschnitt.

Von der Möglichkeit, als der Nichtveränderung und Nichtausdehnung, oder der Form des angewendeten Denkens.

§. 10. Die Möglichkeit, als die angewendete Identität, ist die Identität, als solche, in Disjunktion und Conjunktion mit der Nichtidentität, folglich die Identität, als das Nicht außer- nicht nach- und nicht nebeneinanderseyn, oder als die Nichtveränderung, und Nichtausdehnung, und dieser Charakter ist die Form des angewendeten Denkens.

Erläuterung. Die Möglichkeit, als die angewendete Identität, ist die Identität als zugleich in Disjunktion und Conjunktion mit dem Außereinander- nach- und nebeneinander, oder der Veränderung und Ausdehnung. Sie ist folglich wegen ihrer Disjunktion mit dem Besagten das Nicht außer- nicht nach- nicht nebeneinanderseyn, oder Nichtveränderung und Nichtausdehnung, und wegen ihrer Conjunktion — die Identität als Nicht außer- nicht nach- nicht nebeneinanderseyn, oder als Nichtveränderung und Nichtausdehnung.

Die Möglichkeit ist eben so wenig bloße Nichtveränderung und Nichtausdehnung, als sie bloße Identität ist; sondern sie ist die Identität als Nichtveränderung, und Nichtausdehnung. Auch ist sie nicht die Identität, als bloße Nichtveränderung, und nicht die Identität als bloße Nichtausdehnung, sondern Beydes in seiner Unzertrennlichkeit.

Als die Identität, welche das Nichtaußereinander-nach einander, die Nichtveränderung als solche ist, ist sie die Identität, als solche, in der Identität in der Anwendung. Als die Identität, welche das Nichtaußereinander-neben einander, die Nichtausdehnung als solche ist, ist sie die Identität als solche nicht neben der, sondern durch die Identität in der Anwendung. In beyden unzertrennlich vereinigten Rücksichten ist sie die Identität als solche in der Identität und durch dieselbe in der Anwendung.

So wie also die Wirklichkeit, als solche, in der Anwendung des Denkens, die Nichtidentität als solche in Conjunktion und Disjunktion, als Nichtidentität (folglich mit sich selber) das Außereinander- nach- und nebeneinander, oder die Veränderung und Ausdehnung an sich ist: so ist die Möglichkeit, als solche, in der Anwendung des Denkens, die Identität als solche in Conjunktion und Disjunktion, als Identität, (folglich mit sich selbst)— die Identität, als Identität, nicht nach, sondern in der Identität und nicht neben der — sondern durch die Identität, in der Anwendung.

Und so, wie das in der Anwendung des Denkens

unvertilgbare Außer- nach- und nebeneinander, die Veränderung und Ausdehnung, als solche, die Form der Materie, als solcher, ist: so ist die Identität, als Nicht außer- nicht nach- und nicht nebeneinander, die Nichtveränderung und die Nichtausdehnung, als solche, die Form des angewendeten Denkens, als solchen, welche daher durch — B, als den Exponenten des angewendeten Denkens, so wie die Form der Materie — durch B, ausgedrückt wird.

Die Veränderung, als solche, ist Nichtmöglichkeit, oder Wirklichkeit, aber keineswegs Unmöglichkeit. Die Veränderung ist keineswegs die Möglichkeit selber, aber sie hat Möglichkeit, und hat dieselbe, in wie ferne sie, als Veränderung, das in der Anwendung des Denkens unvertilgbare Außereinander- nacheinander ist, welches, als solches, von dem angewendeten Denken als der Nichtveränderung und der Möglichkeit unzertrennlich ist. Das angewendete Denken, oder die Möglichkeit, folgt in der Vorstellung, als solcher, auf die Veränderung, oder die Wirklichkeit; geht aber im Denken, als Denken in der Anwendung, der Veränderung, oder der Wirklichkeit, vorher. Die Möglichkeit der Veränderung ist nichts, als die, in der Anwendung des Denkens, von der Veränderung schlechthin unzertrennliche Möglichkeit, als das angewendete Denken. Diejenige Möglichkeit aber, welche sich ändern kann, verändert wird und für Veränderung gehalten wird, ist die Möglichkeit in der bloßen Vorstellung, die man auch bisher passend genug die bloße

Möglichkeit genannt hat, und die, indem sie sich bald in die Wirklichkeit, und bald in Unmöglichkeit verliert, nichts als die Veränderung in der bloßen Vorstellung ist. Sie ist die Wirklichkeit oder Nichtmöglichkeit im Vorstellen zur Möglichkeit, folglich Nichtwirklichkeit gemacht, und an sich selbst Widerspruch.

Das Seyn der Möglichkeit, oder das Möglichseyn, ist das Nichtaußer- nicht nach- nicht nebeneinanderseyn — das Nichtveränderung- und Nichtausdehnungseyn, das zeit- und raumlose Seyn — kein Wirklichseyn also zwar, aber darum auch kein Nichtseyn, sondern dasjenige Seyn, ohne welches das Wirklichseyn unmöglich wäre.

Da das Nichtveränderungseyn die Form des angewendeten Denkens, als solchen, ist, das angewendete Denken, als Veränderung, sich selbst widerspricht, kein angewendetes Denken, als solches, Veränderung, und keine Veränderung, als solche, angewendetes Denken seyn kann: so können die Begriffe, Urtheile und Schlüsse, inwieferne sie nicht nur ein Veränderliches enthalten, sondern selber Veränderung sind, mancherley Formen im Bewußtseyn annehmen, und unter sich abwechseln, durchaus nicht das angewendete Denken, als solches, seyn. Der Qualitätsunterschied in denselben, ihr wechselndes Bejahen und Verneinen, und ihr Quantitätsunterschied, ihr größerer oder kleinerer Umfang, kann unmöglich das Denken, als angewendetes Denken, in den Begriffen, Urtheilen

und Schlüssen, sondern nur das Vorstellen, als solches, daran betreffen, und das daran angewendete Denken, als solches, kann nur die Identität, als Nichtveränderung, folglich ohne Qualitäts- und Quantitätsunterschied, auf das Vorstellen in Begriffen, Urtheilen und Schlüssen angewendet seyn. Jede sogenannte Logik, welche die Begriffe, Urtheile und Schlüsse für ein sogenanntes bloßes Denken ausgiebt, und damit das Denken, als Denken, meynt; die Begriffe, Urtheile und Schlüsse schon an sich für das, als Denken, angewendete Denken ansieht, und in dem Unterschied dieser sogenannten Denkthätigkeiten (Ichthätigkeiten) und insbesondere im Qualitäts- und Quantitätsunterschiede in denselben — im So- und nichtso-vorstellen, im Mehr- oder weniger-vorstellen die Form des Denkens, als Denkens, bestehen läßt, hat vom Denken, als Denken, noch nichts gelernt, und lehrt das Nichtdenken fürs Denken — ist durchaus Stofflehre, ungeachtet sie sich als reine Formlehre träumt.

Eilfter Abschnitt.

Von der Wirklichkeit und der Möglichkeit, als der Objektivität an sich.

§. 11. Die Wirklichkeit, als solche, und die Möglichkeit, als solche, in der Unzertrennlichkeit

von Beyden, ist das Objekt, als solches, oder die Objektivität, an sich.

Erläuterung. Die Wirklichkeit, als solche, ist diejenige Nichtunmöglichkeit (das nicht Nichts), welche zwar nicht die Möglichkeit, als solche, aber auch nicht ohne dieselbe ist, folglich das Etwas, das als Etwas zwar nicht das Gedachtseyn, aber auch nicht ohne das Gedachtseyn, folglich, das gedachte Etwas ist. Das Etwas, mit dem Gedachtseyn unzertrennlich, die Wirklichkeit, mit der Möglichkeit, Beydes in seiner Unzertrennlichkeit ist das Objekt an sich, oder die Objektivität in der Anwendung der Identität, oder des Denkens.

Das Objektive an sich besteht also weder in dem Dinge an sich der Metaphysiker, welches, als Objekt, ohne die Anwendung des Denkens, und außer derselben, Widerspruch an sich selber ist, — noch in dem Subjekt-Objekt der Transcendentalphilosophie, welches das Objekt, als solches in der Anschauung und durch die Anschauung ist, — noch in der Vereinigung von Beyden, oder dem An sich der Allehre, welches eben so wenig objektiv, als subjektiv, sondern die absolute Identität — von Beyden! ist; sondern es besteht in der Unzertrennlichkeit der Wirklichkeit, als solcher, oder der Veränderung und der Ausdehnung, mit der Möglichkeit, als solcher, oder dem angewendeten Denken, oder der Nichtveränderung und Nichtausdehnung.

Die Realität oder das Ansichseyn der Objektivität besteht also im Wirklichseyn, das, als sol-

ches, nicht das Möglichseyn, aber auch nicht ohne dasselbe ist, und im Möglichseyn, das, als solches, nicht das Wirklichseyn, aber auch nicht ohne dasselbe ist. Sowohl die Möglichkeit, als die Wirklichkeit, ist die Realität, und die Unzertrennlichkeit von beyden die Objektivität des Realen. Wird nun das Wort Idee für gleichbedeutend mit dem Gedanken, als solchem, oder der Anwendung des Denkens, als solchen, genommen, so fällt der bisher geträumte Gegensatz des Idealen und Realen weg, ohne daß der Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit aufgehoben wird. Es giebt weder ein ideales Objekt, das an sich nicht Real wäre, noch ein Reales, das, an sich, nicht Ideal wäre — Das Objekt, als Anwendung des Denkens, folglich, als wahrhaft Ideal, ist zugleich das Objekt an sich, folglich, als wahrhaft Real — und in beyden Rücksichten ist es sowohl Wirklichkeit, als Möglichkeit; sowohl Möglichkeit, als Wirklichkeit.

Das Objekt der Vorstellung hingegen, als solcher, das Vorgestellte, oder das Objekt, als vorgestellt, ist die Erscheinung, und ist als die Erscheinung, die kein Widerspruch, folglich, nicht bloßer Schein ist, zwar in der Wirklichkeit, als solcher, enthalten, aber ist nicht die Wirklichkeit, als solche: so wenig als die Möglichkeit, als solche, oder Beydes in seiner Unzertrennlichkeit, oder das Objekt als solches.

In jedem Bewußtseyn, in welchem das Denken nicht als Denken, sondern als bloßes Vorstel-

len angesehen, und gebraucht, wird, in jedem Bewußtseyn also, das nicht über das gemeine Denken — oder dasjenige Denken, das die bisherige Logik gelehrt hat, hinausgeht, — gebricht es unvermeidlich an der Wirklichkeit als solcher, an der Möglichkeit als solcher, und am Objekte als solchem; — die Erscheinung wird für das Objekt selber, das in der Wirklichkeit Enthaltene für die Wirklichkeit selbst, und die verkannte Wirklichkeit — für die Möglichkeit angenommen.

Die bloße Wirklichkeit und die bloße Möglichkeit sind nur im bloßen Vorstellen, und in dem damit verwechselten Denken zu Hause. Jene Wirklichkeit ist auch nicht das (nur in der Anwendung des Denkens, als solchen) unvertilgbare Außereinander- nach- und nebeneinander — sondern das Außereinander, das bald Nichtaußereinander, bald Außereinander, bald ineinander, bald nach einander, bald nebeneinander, bald durcheinander ist, das wechselnde Außereinander — ein Daseyn, das kein Dortseyn, und ein Jetztseyn, das kein Ehemalsseyn und kein Künftigseyn ist, und das für das vorstellende Individuum nur in der Empfindung und durch Empfindung ist, die Kantische reale Wirklichkeit, welcher dann das Nichtdaseyn und Nichtjetztseyn, als die Kantisch-reale Möglichkeit — und das Nie- und nirgendsseyn als in der Vorstellung, als die Kantisch-logische Möglichkeit entspricht.

Daß es ein bloß wirkliches, und, als wirk-

lich, nicht auch mögliches Objekt geben könne, wird schwerlich jemand behaupten, noch bezweifeln wollen, daß eine Wirklichkeit ohne Möglichkeit leere Einbildung sey. Aber desto weniger wird man sich die bloß möglichen Objekte nehmen lassen wollen. Gleichwohl ist die Möglichkeit, als solche, ohne die Wirklichkeit, ein Widerspruch, wie die Wirklichkeit ohne Möglichkeit. In welchem Sinne es aber für uns vorstellende Wesen gleichwohl in der Anwendung des Denkens auf unser Vorstellen, ohne Widerspruch, ein Mögliches gebe, welches noch nicht zur Wirklichkeit gelangt ist, oder: inwieferne wir von dem, was in der Wirklichkeit, als solcher, abwechselt, entsteht und vergeht, und was in dem an sich unvertilgbaren Außereinander als jetzt und hier noch nicht hervorgetreten ist, weil die Bedingungen dieses Hervortretens noch nicht bey einander sind, — sagen können: es sey zwar noch nicht wirklich (daher auch für jetzt und hier eigentlich nicht möglich), aber es könne zu seiner Zeit und an seinem Ort — und werde dann wirklich seyn, — dieß wird sich ergeben, wenn wir von dem wechselnden Seyn, dem Werden, und den Bedingungen desselben in der Wirklichkeit werden abgehandelt haben.

So viel ist indessen schon jetzt ausgemacht, daß das Objekt, welches kein Widerspruch seyn soll, Wirklichkeit und Möglichkeit in ihrer Unzertrennlichkeit seyn müsse, und daß daher das Objekt, welches bloße Möglichkeit ist, das bisher sogenannte logische Objekt, welches die leidige Veranlassung gewesen ist

in einer Philosophie, die nicht Logik ist, die mehr als logische, objektive, Realität in einem Wirklichen außer der Anwendung des Denkens aufzusuchen — so wie dieses Wirkliche — erweisliches Unding, eigentliche Unmöglichkeit ist.

Zwölfter Abschnitt.

Zweytes Hauptmoment der Darstellung des Denkens als Denkens in der Anwendung. Von der durch die Möglichkeit bestimmten Wirklichkeit, und von der Coexistenz, dem Gegensatz, und der Affinität.

§. 12. In der Anwendung des Denkens, als Denkens, ist die Wirklichkeit und die Möglichkeit, als solche, nicht nur als in der Disjunktion von beyden, folglich, als das Objekt (B — B), sondern auch als in der Conjunktion von beyden, folglich, als die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit (das Produkt von – B und B) = b enthalten.

Beweis. Nachdem derjenige Widerspruch in der Vorstellung, oder Darstellung, des Denkens, als Denkens, in der Anwendung, welcher in der Hypothesis vor und außer ihrer Conjunktion mit der Thesis besteht, durchs Denken als Denken in der Anwendung aufgehoben, und an der Stelle desselben die Wirklichkeit und die Möglichkeit, als solche, herausgehoben ist: findet sich, wenn man es dabey bewenden läßt, der Zweyte, von den im VII.

Abschn. aufgewiesenen Widersprüchen, nämlich derjenige ein, der darin besteht, daß zwar nicht mehr die bloße Hypothesis, oder die Unmöglichkeit, die Nichtidentität ohne die Identität, das C ohne A, sondern die Nichtidentität, als solche, mit der angewendeten Identität, als solcher, die Wirklichkeit, als solche, mit der Möglichkeit, als solcher, das B, als solches, mit dem — B, als solchem; — aber darum eben auch nur, als die Hypothesis mit der von ihr disjungirten Thesis, als bloßes B—B, als die Wirklichkeit in der bloßen Disjunktion von der Möglichkeit vorgestellt ist; da doch die Anwendung des Denkens, als Denkens, an sich sowohl Conjunktion, als Disjunktion der Hypothesis als solcher, und der Thesis als solcher seyn, und daher auch sowohl als in der Conjunktion, wie als in der Disjunktion vorgestellt werden muß. Der Widerspruch also, der in der Vorstellung der Anwendung des Denkens als der Wirklichkeit in der bloßen Disjunktion mit der Möglichkeit liegt, muß aufgehoben werden, und wird dadurch aufgehoben: daß das Denken, als Denken, jene bloße Disjunktion als die bloße aufhebt, und die Conjunktion der Möglichkeit und Wirklichkeit, als Conjunktion von beyden zugleich mit der Wirklichkeit, als solcher, und der Möglichkeit, als solcher, folglich mit der Disjunktion von beyden heraushebt.

Um als Vorstellung des Denkens, als Denkens, in der Anwendung anfangen zu können, mußte das Denken, als Denken, die Nichtidentität, als

bloße Nichtidentität, folglich als außer der Conjunktion mit der Identität aufheben, und dadurch wurde in jener Vorstellung oder Darstellung die Wirklichkeit und Möglichkeit in ihrer Disjunktion = B — B gewonnen. Um als Vorstellung der Anwendung des Denkens fortgesetzt werden zu können, muß das Denken, als Denken, jene Disjunktion, als die bloße Disjunktion in der Vorstellung aufheben; und dadurch wird zu jener Disjunktion, zum B — B, nun auch die Conjunktion, als solche, des — B und des B gewonnen, die daher auch ihren besondern Exponenten haben muß, wozu wir das + b wählen, das als zum B — B hinzukommend, durch + b ausgedrückt werden muß, so daß die Anwendung des Denkens, als Denkens, als die Wirklichkeit und die Möglichkeit, und zwar als in der Disjunktion, und als in der Conjunktion, von beyden = B — B + b ist. B — B bedeutet die Unzertrennlichkeit der Wirklichkeit und der Möglichkeit in ihrer Disjunktion, als solcher, in welcher keines das Andere, aber auch keines ohne das Andere ist; das hinzukommende b, das + b, bedeutet die Unzertrennlichkeit der Möglichkeit und Wirklichkeit in ihrer Conjunktion, als solcher, in welcher sie nicht nur keines das Andere, und nicht nur keines ohne das Andere, sondern Beyde so vereinigt sind, daß die Wirklichkeit, als solche, auch in der Möglichkeit, als solcher, und die Möglichkeit, als solche, auch in der Wirklichkeit, als solcher, enthalten ist.

Da aber die Möglichkeit, als solche, das angewen-

dete Denken ist, das Denken aber, als Denken, in seiner Anwendung, oder in seiner Conjunktion und Disjunktion mit der Nichtidentität, als der Hypothesis, die Thesis ist und bleibt: so ist auch die Möglichkeit, und die Wirklichkeit, in ihrer Conjunktion, als solcher, das als Thesis angewendete Denken, als Thesis angewendet in der Hypothesis, als solcher, und die Möglichkeit, im + b, ist das Bestimmende in der Wirklichkeit, als dem Bestimmten, diese das Bestimmte in jener, als dem Bestimmenden, und + b ist, als solches, die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit.

Als B — B + b, ist das B — B, oder das Objekt, bestimmtes, und zwar, in und durch sich selbst, bestimmtes Objekt — Objekt, als dieses in der Anwendung des Denkens, als Denkens. Die Wirklichkeit, und die Möglichkeit — die Veränderung und Ausdehnung mit der Nichtveränderung und der Nichtausdehnung — die Form der Materie mit der Form des angewendeten Denkens — sind nicht bloß keines das Andere und keines ohne das Andere, sondern sie sind auch Eines in dem Andern, und die Wirklichkeit, die Veränderung und Ausdehnung, die Form der Materie ist durch die Möglichkeit, durch die Nichtveränderung und Nichtausdehnung, durch die Form des angewendeten Denkens, bestimmt.

Nennen wir nun die Identität, als solche, in ihrer Anwendung das Seyn an sich selbst, das schlechthin einfache, unwandelbare, sich selbst gleiche, Seyn: so ist die Wirklichkeit und die Möglichkeit in

ihrer beschriebenen Disjunktion und Conjunktion, als solcher, (das $B - B + b$ als solches) der durch jenes Seyn an sich vollständig bestimmte Exponent, der unmittelbare Ausdruck, das Urbild des Seyns an sich, der Archetypus.

Das Seyn an sich begreift zwar in seinem Urbilde die Form der Materie als Form der Materie in Disjunktion mit der Form des Denkens; aber auch dieselbe Form der Materie in Conjunktion mit der Form des Denkens, und in so ferne, als bestimmt durch die Form des Denkens, unter sich. Es enthält also durchaus keine bloße Materie, die ohnehin der Widerspruch an sich selbst ist; ja! auch keine bloße Form der Materie, welche die Form der Materie in der bloßen Disjunktion mit der Form des Denkens, folglich, der in diesem Hauptstück aufgehobene Widerspruch seyn würde.

Gleichwohl ist die Materie, welche als Materie im Seyn an sich, und was dasselbe ist, in der Anwendung des Denkens, als Denkens, durchaus nicht statt finden kann, als Materie in und unter ihrer zum Seyn an sich selbst gehörigen Form vorgestellt kein Widerspruch mehr; sondern sie schließt sich an jenes Seyn, jene Anwendung des Denkens in der Vorstellung, als solcher, als Materie in und unter ihrer Form, als die, an sich nicht unvertilgbare, Nichtidentität in dem, an sich, Unvertilgbaren der Veränderung und Ausdehnung, als das Veränderliche und Ausgedehnte, als solches, an. Sie schließt sich als Materie, welche nicht

die Form der Materie, nicht die Wirklichkeit, als solche, so wenig als die Möglichkeit, als solche, und die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit ist, sondern, als das in und unter der Form der Materie, als solcher, durch das Seyn an sich, und in seinem Urbilde, bestimmte Nachbild des Seyns in seinem Urbilde, als Typus des Seyns, an; und ist, indem es in und unter der Form der Materie, als solcher, hervortritt, die Erscheinung an sich selbst, das heißt, die Erscheinung, an welcher das Seyn an sich und als die Nichterscheinung, die Anwendung des Denkens als solchen, das $B - B + b$, als solches, sich manifestirt.

Dieser Typus des Seyns muß durch das Seyn an sich, und in seinem Archetypus bestimmt seyn, und daher sich aus der Wirklichkeit, als solcher, der Möglichkeit, als solcher, und der durch Möglichkeit bestimmten Wirklichkeit, als solcher, vollständig herleiten und begreifen lassen, wie im Folgenden geschieht.

§. 13. Die Coexistenz, als solche, ist der Typus des Seyns der Wirklichkeit, der Gegensatz der Typus des Seyns der Möglichkeit und die Affinität der Typus des Seyns der durch Möglichkeit bestimmten Wirklichkeit, und die Coexistenz, der Gegensatz, und die Affinität, als unzertrennlich im Unvertilgbaren der Ausdehnung und Veränderung, als solcher, sind das Werden, als der Typus der Wirklichkeit und der Möglichkeit in ihrer Disjunktion und Conjunktion, als des Seyns an sich, und im Archetypus.

Erläuterung. 1) Die Nichtidentität, als solche, im Unvertilgbaren der Nichtidentität, oder, im unvertilgbaren Nach- und nebeneinander, ist das Nicht nach- und nebeneinander, als solches im Nach- und nebeneinander, als solchem, oder die Coexistenz als solche. Diese wird zwar nie mit der Veränderung, als solcher, verwechselt, sondern vielmehr, als das Nichtnacheinander, die Nichtveränderung, vorgestellt; selten wird sie mit dem Nebeneinander, als solchem, oder mit der Ausdehnung verwechselt; aber desto gewöhnlicher mit dem Außereinander. Allein dieses ist, an sich, immer Nach- und nebeneinander; während das Coexistiren oder Zugleichseyn, zwar nur in dem unvertilgbaren Außer- nach- und nebeneinander, aber nur, als das veränderliche Nicht nach- und nebeneinander, in jenem Unvertilgbaren, statt findet; folglich die Erscheinung in der Wirklichkeit ist, an welcher sich jenes Unvertilgbare, folglich die Wirklichkeit, als solche, die Existenz, als Existenz, manifestirt, der Typus derselben.

2) Die Nichtidentität, als solche, in, und unter, dem unvertilgbaren Außer- nach- und nebeneinander, in wiefern dieses mit dem angewendeten Denken, oder dem Nicht außer- neben- und nacheinander, in der Disjunktion steht, ist die Nichtidentität, als solche, in der Disjunktion mit der Coexistenz, als solcher, in jenem Unvertilgbaren, folglich der Gegensatz als solcher. Dieser ist, als Gegensatz, nicht die Coexistenz, aber auch nicht ohne die Coexistenz.

Er ist die disjungirende Nichtidentität, trennende Disjunktion, das ausschließende Entweder-Oder an sich selber, und daher das Gegentheil von der disjungirenden Identität als solcher, der Disjunktion, welche unterscheidet, ohne zu trennen (und welche das ausschließende Entweder-Oder aus der Anwendung des Denkens, als Denkens, ausschließt), mit einem Worte, das Gegentheil vom — B, oder der Möglichkeit, als solcher; und nur an der Materie, als solcher, in ihrer Form, folglich unter B, und zwar nur unter der Voraussetzung der Form des angewendeten Denkens, des — B als solchen, kein Widerspruch, sondern die Erscheinung in der Wirklichkeit, an welcher sich jenes — B, als solches, die Möglichkeit, als solche, manifestirt: der Typus derselben.

3) Die, nach vorangehender Coexistenz, und nach vorangehendem Gegensatz eintretende Conjunktion der Coexistirenden und Entgegengesetzten Nichtidentität, als solcher, im unvertilgbaren Außer- nach- und nebeneinander, ist die Affinität als solche. In dieser ist also die Coexistenz, als solche, und der Gegensatz, als solcher, im Unvertilgbaren der Veränderung und Ausdehnung, als solcher, vereinigt. Die Affinität ist diese Vereinigung, und als solche die Erscheinung in der Wirklichkeit, an welcher sich die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, als solche manifestirt.

4) Die Unzertrennlichkeit der Coexistenz, des

Gegensatzes, und der Affinität, im unvertilgbaren Außer-nach- und nebeneinander, als solchem, ist das Werden, als solches; das eigentliche Seyn der Materie, als solcher, unter ihrer Form, oder des Veränderlichen, und Ausgedehnten, als solchen, und die Erscheinung in der Wirklichkeit, woran sich das Unveränderliche und Einfache Seyn der Wirklichkeit und der Möglichkeit in der unzertrennlichen Disjunktion und Conjunktion derselben manifestirt, der Typus desselben.

Dreyzehnter Abschnitt.

Von der Vielheit, Mannigfaltigkeit, Einheit, Qualität, Allheit, und Quantität.

§. 14. Die Form der Materie, als solche, in Conjunktion mit der Form des angewendeten Denkens, als solcher, ist die Vielheit, als solche; und die Materie, als solche unter ihrer Form, in Disjunktion und Conjunktion mit der Vielheit ist die Mannigfaltigkeit, als solche.

Erläuterung. Das unvertilgbare Außer- nach- und nebeneinander, als das Unvertilgbare, und zwar, als dieses in der darauf angewendeten Identität in dem + b, als solchem, ist die Vielheit, welche, als Vielheit, die an jenem Unvertilgbaren

sich selbst wiederholende Einheit, als in dieser Wiederholung, ist.

Die Mannigfaltigkeit, als solche, ist nicht bloß die Nichtidentität, und würde, als bloße Nichtidentität, der Widerspruch an sich seyn. Sie ist auch nicht die Vielheit, aber sie ist nicht ohne die Vielheit; ist nur in Disjunktion und Conjunktion mit derselben kein Widerspruch, sondern diejenige Erscheinung in der Wirklichkeit, an welcher sich die Vielheit, als solche, manifestirt.

Bekanntlich tritt die Vielheit, als solche, nur in so ferne im Vorstellen hervor, in wie ferne die bloße Mannigfaltigkeit, als solche, in demselben aufgehoben wird.

§. 15. Die Form des angewendeten Denkens, als solche in ihrer Disjunktion mit der Vielheit, als solcher, ist die Einheit als solche; und die Materie, als solche, unter ihrer Form in Disjunktion und Conjunktion mit dieser Einheit, ist die Qualität als solche.

Erläuterung. Die beschriebene Einheit ist das — B, als solches im B — B + b; oder das angewendete Denken, in wie ferne es in der Disjunktion mit dem B ist — also nicht das angewendete Denken als solches im + b, oder in der Conjunktion mit der Form der Materie nicht die Einheit des Vielen, von der im folgenden § die Rede seyn wird, sondern die angewendete Identität, als solche, Unum per se, quod non in multitudinem abit, das Eine, das nicht das Eine des Vielen, obgleich auch nicht

ohne dasselbe ist, die Einheit, welche man auch wohl unter dem Namen der qualitativen geahnet, aber gemeiniglich auch durch eine gedankenlose Vorstellung der Qualität wieder verkannt und zur Qualität selber herabgewürdigt hat.

Die Materie, als solche, ist Qualität, das heißt, Etwas, aber das Etwas, das nicht das Objekt, aber auch nicht ohne das Objekt ist — weil, und in wie ferne sie die Materie, als solche, unter ihrer Form in der Disjunktion und Conjunktion mit der Einheit, als solcher, oder mit dem — B, als solchem, im B — B + b ist. Sie ist das Veränderliche, als solches in der Wirklichkeit, bestimmt durch die Möglichkeit in ihrer Disjunktion von der Wirklichkeit, oder durch die Einheit, als die Nichtvielheit, das Dieses, als nicht Jenes, hier, als nicht dort, jetzt, als nicht eher, und nicht später, u. s. w. Sie ist die Erscheinung in der Wirklichkeit, an welcher sich die Möglichkeit am Wirklichen, als solche, manifestirt.

Und so ist der Qualitätsunterschied die Unzertrennlichkeit des Positiven und des Negativen am Veränderlichen in der Wirklichkeit. Er ist in der Anwendung des Denkens, als solchen, und im Seyn an sich selbst, schlechthin unmöglich, aber an der Erscheinung, als solcher, unter jener Anwendung, und unter jenem Seyn ist derselbe nicht nur kein Widerspruch, sondern dasjenige, woran sich die, allen Qualitätsunterschied

aus sich ausschließende, Einfachheit jener Anwendung, und jenes Seyns, manifestirt.

§. 16. Die Form des angewendeten Denkens, als solchen, in ihrer Conjunktion mit der Form der Materie, ist die Einheit des Vielen, oder, die Allheit. Die Materie, als solche, unter ihrer Form, in Disjunktion, und Conjunktion, mit der Einheit des Vielen, oder der Allheit, ist die Quantität, als solche.

Erläuterung. So wie die Form der Materie in ihrer Conjunktion mit der Form des angewendeten Denkens (im + b) die Vielheit — und die Form des angewendeten Denkens, als solche, in der Disjunktion mit der Form der Materie das — B, im B — B, die — Vielheitlose — Einheit ist: so ist die Form des angewendeten Denkens, als solche, in ihrer Conjunktion mit der Form der Materie (im + b) die Einheit des Vielen, oder die Allheit, als solche. Sie ist dasjenige, was man unter dem Namen Universalität geahnet hat, und was insbesondere in der Alllehre, durch die Verwechslung mit der absoluten Einheit, die alte Vergötterung der Natur — bis zur Gottwerdung des Menschen — vollendet hat, und in der gedankenlosen Vorstellung von Totalität, und der absoluten Quantität, zur Quantität herabgewürdiget ist.

Die Materie, als solche, unter ihrer Form, folglich als enthalten im Unvertilgbaren der Veränderung und Ausdehnung, und zwar in Disjunktion und

Conjunktion mit, der beschriebenen, Einheit des Vielen, oder Allheit, ist die Quantität an sich selber. Sie ist nicht die Einheit des Vielen, oder die Allheit an sich, welche absolut und quantitätslos ist, aber sie ist nicht ohne dieselbe; ist, als in der Conjunktion mit derselben, schlechthin Unveränderlich (in den Figuren und Zahlen in abstracto Geometrie, Arithmetik), sie ist als in der Disjunktion mit derselben — veränderlich, (in jeder Figur und jeder Zahl, die ohne aufzuhören (in abstracto) dieselbe zu seyn, (in concreto) ins Unendliche vergrößert, und verkleinert werden kann) — ist endlich, als in der Disjunktion und Conjunktion mit der Einheit des Vielen, oder der Allheit, die Erscheinung, als solche, in der Wirklichkeit, an welcher sich die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, als die Einheit des Vielen, oder die Allheit, manifestirt.

Bey der bisherigen Verwechslung des Denkens mit dem Vorstellen, oder, durch das gemeine Denken, wird die Einheit, Vielheit, und Allheit nothwendig für die Quantität selber angesehen.

In der Einheit des Vielen, oder der Allheit, an sich, ist so wenig ein Quantitätsunterschied, als Quantität überhaupt möglich. Jener Unterschied findet nur in der Erscheinung, an der sich die Einheit des Vielen ankündiget, oder in der Quantität, als solcher, und zwar nur vermittelst des vorangehenden Qualitätsunter-

schiedes statt. Vermittelst der unzertrennlichen Positivität und Negativität des Veränderlichen, als solchen, unter der Form der Materie wird das Quantum als ein Dieses, das nicht ein Anderes ist, sowohl in Rücksicht auf die Einheit seines Vielen (als dieses Ganze vor jedem andern Ganzen, diese Figur, diese Zahl, die nicht eine Andere ist), als auch in Rücksicht auf seine Vielheit, in das Einzelne in dem Vielen, wovon jedes Dieses, und nicht das Andere ist, in die Theile, geschieden. Der Quantitätsunterschied in der numerischen Einheit, Vielheit und Allheit ist nur vermittelst des vorangehenden Qualitätsunterschiedes und der, davon unzertrennlichen, Charaktere der Coexistenz, des Gegensatzes und der Affinität — kein Widerspruch, sondern vielmehr dasjenige, woran sich die, allen Quantitätsunterschied ausschließende, Einheit des Vielen, oder Allheit, als solche, im Vorstellen ankündiget.

Das Positive, und Negative, der Quantität, worin der Quantitätsunterschied besteht, ist weder aus der Einheit des Vielen, oder der Allheit, an sich, noch aus der quantitativen, oder numerischen, Allheit, Vielheit und Einheit begreiflich. Hingegen wird von dem Quantitätsunterschied das, in der Qualität überhaupt bestehende, Unzertrennliche Positive und Negative im Unvertilgbaren der Veränderung und Ausdehnung vorausgesetzt.

Vierzehnter Abschnitt.

Vom Genus, an sich, oder, dem Multiplikator der Formen, und vom Allgemeinen, Besondern und Individuellen.

§. 17. Die Form des angewendeten Denkens **in ihrer Conjunktion** mit der Form der Materie und **als** diejenige Einheit, welche die Vielheit, als solche, und damit auch sich selbst, **als in** der Vielheit, **erzeugt**, ist das Genus, als solches, oder der **Multiplikator der Formen.**

Erläuterung. Die Vielheit, als solche, ist das **Unvertilgbare** des Außereinander- nach- und nebeneinanderseyns, als solches, **in** der Conjunktion und **durch die Conjunktion** mit der Form des angewendeten Denkens, das dadurch, daß es sich selbst, als Thesis in seiner Anwendung, auf jenes Unvertilgbare **anwendet**, dasselbe als jenes Unvertilgbare zur Vielheit, und sich selbst, **als in diesem** Unvertilgbaren, zur **Einheit in der Vielheit** erhebt; — sich selbst **in** der Veränderung und Ausdehnung, als solcher, und **durch** dieselbe, als Einheit **in derselben** wiederholt, die Form der Materie, als solche, **in** der Form des Denkens und **durch dieselbe**, und die Form des Denkens, als solche, **in** der Form der Materie, und **durch** dieselbe **vervielfältigt**, das Genus, in der Anwendung des Denkens, der **Multiplikator der Formen**, in der Anwendung des Denkens ist.

§. 18. Das Genus, als solches, **in seiner Dis-**

junktion und Conjunktion mit der Vielheitslosen Einheit, als solcher, und dem unvertilgbaren Außernach- und nebeneinander, als solchem, ist die absolute Allgemeinheit, als solche.

Erläuterung. Das Genus nämlich, als solches, in dem beschriebenen Verhältnisse, ist das b + B — B, folglich die Allheit, als solche, mit der Wirklichkeit, als solcher, und der Möglichkeit, als solcher, die Allheit des Wirklichen und Möglichen, das Allein, was Seyn hat, schlechthin, Gemeine.

Aus dieser Allgemeinheit, welche die Allgemeinheit in der Anwendung des Denkens, als Denkens, ist, und welche sich durchaus mit keinem Qualitäts- und Quantitätsunterschied verträgt, ist alles Relative, mehr oder weniger Generelle, Specielle, und Besondere, als solches, schlechthin ausgeschlossen; welches alles nur unter der Voraussetzung der absoluten Allgemeinheit, und nur vermittelst des allein in der Materie, als solcher, unter ihrer Form statt findenden Qualitäts- und Quantitätsunterschiedes kein Widerspruch ist.

§. 19. Die Materie, als solche, in ihrem Qualitäts- und Quantitätsunterschied in und unter ihrer Form, und zwar in Disjunktion, und Conjunktion, mit dem Absolutallgemeinen, ist das Besondere, als solches, überhaupt.

§. 20. Das Besondere, als solches, in seiner Disjunktion und Conjunktion mit dem

Absolut-allgemeinen, als solchem, ist das Relativ- oder Comparativ- allgemeine der Mittelgattungen, Arten, Varietäten u. s. w.

§. 21. Das Besondere, als solches, in seiner Disjunktion und Conjunktion mit dem Relativ- oder Comparativ- allgemeinen, ist das Individuelle, als solches.

Das Besondere, als solches, sowohl in seiner relativen Allgemeinheit, als in seiner Individualität, ist also die Erscheinung, als solche, an welcher sich die absolute Allgemeinheit, als solche, manifestirt.

Funfzehnter Abschnitt.

Das Wesen, das Außerwesentliche, das Princip, die Substanz, die Ursache, der Grund, die Bedingungen, das Endliche und das Unendliche.

§. 22. Die Möglichkeit, als solche, und die Wirklichkeit, als solche, in ihrer unzertrennlichen Disjunktion und Conjunktion, als solcher, ist die Nothwendigkeit, an sich, oder das Wesen, als solches.

Erläuterung. Das Wesen, als Wesen, oder das unwandelbare, und nothwendige, Seyn, das Seyn, als solches, in der Anwendung der Identität und als diese Anwendung, ist weder die Möglichkeit, als solche, ohne die Wirklichkeit, noch die Wirklichkeit, als solche, ohne die Möglichkeit, noch Bey-

des, ohne die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, als solche, noch diese, ohne Beydes; sondern dieses alles in seiner Unzertrennlichkeit, als solcher.

Diese Unzertrennlichkeit, als solche, folglich in der Anwendung des Denkens, als Denkens, vorgestellt, wie sie in diesem Denken an sich ist, muß durch $\frac{-B+b}{B}$ ausgedrückt werden. Denn obgleich im Vorstellen, als Vorstellen, das B, als solches, oder die Wirklichkeit, dem — B, als solchem, oder der Möglichkeit voransteht: so muß doch im Denken, als solchem, in der Anwendung, folglich im Seyn an sich, das angewendete Denken, folglich die Möglichkeit, als solche, als schlechthin voranstehend, die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, als darauf folgend, — B + b, und die Wirklichkeit, als solche, das B, als in Disjunktion und Conjunktion mit Beyden im Wesen, oder, in der Unzertrennlichkeit von allen Dreyen, stehend — folglich, als in und unter Beyden enthalten, vorgestellt werden: wenn jene Unzertrennlichkeit, wie sie an sich ist, vorgestellt werden soll. Das Wesen, als solches, ist die Möglichkeit, als solche, in Vereinigung mit der, durch Möglichkeit bestimmten, Wirklichkeit, als solcher, und der Wirklichkeit, als solcher, die, als solche, in dieser Vereinigung nur jenen Beyden untergeordnet, unterworfen, in dieser Vereinigung, als solcher, in und unter Beyden enthalten ist.

Das Wesen der Möglichkeit ist also die Mög-

lichkeit in der beschriebenen Unzertrennlichkeit, das Wesen der Wirklichkeit, die Wirklichkeit in der beschriebenen Unzertrennlichkeit, das Wesen der durch Möglichkeit bestimmten Wirklichkeit, diese in der beschriebenen Unzertrennlichkeit; so wie die Unzertrennlichkeit der drey genannten Charaktere das Wesen, an sich, ist.

Die Nothwendigkeit, oder, das Nicht-nicht-seyn-können, das Schlechthin-seyn ist, als Nothwendigkeit an sich, das Wesen selbst, und kömmt nicht nur der durch Möglichkeit bestimmten Wirklichkeit, sondern eben so der Wirklichkeit, als solcher, und der Möglichkeit, als solcher, in jener Unzertrennlichkeit derselben zu. Die Essentialia sind, wie die Essentia, gleich nothwendig.

§. 23. Die Möglichkeit, als solche, im Wesen, oder die absolute Möglichkeit, ist das Princip an sich, oder, das Prius κατ' ἐξοχην, als solches.

Erläuterung. Sowohl die Wirklichkeit, als solche, das B, als auch die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, als solche, das + b, verdanken dem Denken, als Denken in seiner Anwendung, dem — B, ihr Seyn an sich, d. h. ihr Seyn in der Anwendung des Denkens, als solchen. Das — B, als solches, im $\frac{-B+b}{B}$ ist freylich auch nicht ohne das $\frac{+b}{B}$; aber nur darum, weil diese durch jenes sind, und jenes durch sich selbst von diesen unzertrennlich ist. Die

Möglichkeit, als solche, im Wesen, ist also das Schlechthin-erste im Seyn an sich.

§. 24. Die durch die Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, als solche im Wesen, ist als die Wirklichkeit, welche durch Möglichkeit bestimmt, und in dieser Bestimmtheit im Wesen enthalten ist, die Substanz, als solche.

Erläuterung. Das Unvertilgbare der Veränderung und Ausdehnung, als enthalten in und unter dem Unveränderlichen der Nichtveränderung und Nichtausdehnung, durch welche jenes Unvertilgbare unveränderlich bestimmt ist, ist die Substanz, Id quod Omnibus pariter ac Singulis rebus substat; — Omnibus, als das Unvertilgbare im $+ b$ als solchem im $\frac{- B + b}{B}$, Omnibus pariter ac singulis, als des $+ b$, welches im $\frac{- B + b}{B}$ das B, als solches, unter sich enthält, in welchem B, als solchem, das Besondere, und Einzelne, als die Materie, als solche, in und unter ihrer Form, enthalten ist.

§. 25. Die durch die Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, als solche, im Wesen, ist als die Möglichkeit, welche als solche die Wirklichkeit, als solche, bestimmend ist, und als dieses Bestimmendseyn im Wesen enthalten ist, die Ursache, als solche.

Erläuterung. Das Unveränderliche der Nichtveränderung und Nichtausdehnung, welche, als solche, das Unvertilgbare der Veränderung und Ausdehnung, als solches, und in demselben bestimmt, folglich das

Genus, der Multiplikator der Formen, das b, welches als solches im Wesen (als b im $\frac{-B+b}{B}$) das Unvertilgbare der Veränderung und Ausdehnung, das B als solches, in und unter sich enthält, ist die Ursache, Id, quo Res Omnes pariter ac Singulae continentur; — Omnes, weil das $+$ b, als solches, die Allheit an sich ist, — Omnes pariter ac singulae, weil dasselbe im Wesen das B, als solches, unter sich begreift, in welchen, als in und unter der Form der Materie, das Besondere, und Einzelne, als die Materie, in und unter ihrer Form, enthalten ist.

§. 26. Die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, als solche im Wesen, ist als die Substanz und die Ursache zugleich, und als dieses im Wesen enthalten, die Natur, als solche.

Erläuterung. Natura est id, quod Rebus omnibus pariter ac singulis substat non solum, sed etiam quo Res omnes pariter et singulae continentur — Das unveränderlich Bestimmte der unvertilgbaren Veränderung und Ausdehnung in seiner Unzertrennlichkeit mit dem unveränderlich Bestimmenden der Nichtveränderung und Nichtausdehnung. Die Natur ist das $+$ b, als solches im $\frac{-B+b}{B}$ — folglich als Natur, weder das B, oder die Wirklichkeit, als solche, noch das $-$ B, oder die Möglichkeit, als solche; obwohl sie nicht ohne beydes, und nur als $+$ b im $\frac{-B+b}{B}$ die Natur, als solche, ist. Das Wesen, als solches, ist also zwar auch die Natur, aber nicht die bloße Natur. Das $-$ B, als solches, im Wesen, das Princip, als solches, ist nicht

ohne die Natur, aber es ist auch nicht die Natur, als solche, sondern über der Natur, als solcher, im Wesen. Die Natur ist nicht das Princip, und dieses nicht die Natur im Wesen, aber beyde sind schlechthin unzertrennlich in demselben, und sind in ihrer Unzertrennlichkeit das Wesen, als solches. Das Wesen der Natur, als solcher, ist Substanz und Ursache, als solche, im Wesen an sich, das Wesen des Princips, als solchen, ist die absolute Möglichkeit, oder, das angewendete Denken, als das Erste im Seyn im Wesen an sich. Ohne die Disjunktion, und Conjunktion des Princips, als solchen, mit der Natur, in welcher das Princip nicht die Natur, aber auch nicht ohne die Natur ist, würde sowohl das Princip, als solches, als die Natur, als solche, und das Wesen, als solches, — lauter Widerspruch seyn. Das Princip, als solches, im Wesen ist also dasjenige, was durch seinen Unterschied und Zusammenhang mit der Natur über die Natur hinausweiset, und die Ungereimtheit des Pantheismus demonstrirt.

§. 27. Die Wirklichkeit, als solche im Wesen ist der Grund, als solcher.

Erläuterung. Das Unvertilgbare der Veränderung, und Ausdehnung, als solches, in der Disjunktion, und Conjunktion, mit der Ursache, und mit dem Princip, die Wirklichkeit, als enthalten in und unter der Möglichkeit, und der durch die Möglichkeit bestimmten Wirklichkeit, das B, als solches im $\frac{-B+b}{B}$, Id quod

est fundamenti loco ponendum, ist der Grund, als solcher.

Grund, Ursache und Princip sind also die Essentialia, die Bestandstücke des Wesens, und sind in demselben keines das Andere, und keines ohne das Andere; in ihrer absoluten Unzertrennlichkeit, folglich in ihrem Unterschied und Zusammenhang, sind sie das Wesen selbst, welches in seiner Wirklichkeit, als solcher, der Grund, in seiner durch Möglichkeit bestimmten Wirklichkeit, als solcher, die Ursache, in seiner Möglichkeit, als solcher, das Princip von Allen ist.

§. 28. Die Materie, als solche, in und unter ihrer Form, aber in Disjunktion und Conjunktion mit dem Wesen, als solchem, ist, als in der Disjunktion — das Außerwesentliche, als solches — als in der Conjunktion — die Bedingung, als solche.

Erläuterung. Nur in und unter ihrer Form in Conjunktion und Disjunktion mit dem Wesen ist die Materie, als solche, in dem ihr eigenthümlichen Seyn, das heißt, im Werden (§. 13), kein Widerspruch, sondern das außerwesentliche Seyn, (das Nichtwesenseyn,) das, als solches, auch das Seyn der Bedingung, so wie dieses, das außerwesentliche Seyn ist.

Die Bedingung ist, als das Außerwesentliche, nicht Princip, nicht Substanz, nicht Ursache, nicht Grund, nicht Möglichkeit, nicht durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, nicht Wirklichkeit, nicht absolute Einheit, nicht Einheit

des Vielen, oder, die Allheit, nicht das Allgemeine; nicht das Genus.

Sie ist das Nicht-ohne, welches in der Anwendung des Denkens, als solchen, die Hypothesis ist, nicht des Denkens, als Denkens, das, als die Thesis, von der Hypothesis schlechthin vorausgesetzt wird, sondern des Denkens, als Denkens in der Anwendung, das ohne die Hypothesis, ohne jenes Nicht-ohne, sich selbst widerspricht.

Als Materie, in und unter ihrer Form, ist die Bedingung das Veränderliche und Ausgedehnte, der von demselben unzertrennliche Typus des Seyns, nämlich die Coexistenz, der Gegensatz und die Affinität, der Qualitäts- und Quantitätsunterschied, das Besondere, das Comparativ-allgemeine, und das Individuelle.

§. 29. Die Bedingung ist, als das Comparativ-allgemeine in seiner Disjunktion und Conjunktion mit dem Absolut-allgemeinen, als solchem, im Wesen, das Attribut, oder die Eigenschaft, als solche.

§. 30. Das Attribut ist, als solches, in seiner Disjunktion und Conjunktion mit dem Genus, als solchem, im Wesen, der Charakter der nächsten Gattung, Genus proximum — in seiner Disjunktion, und Conjunktion, mit dem Individuellen, als solchem — der Charakter des nächsten Unterschiedes, Differentia ultima.

Erläuterung. Dieses ist das bisher, in und außer der Logik, durchaus verkannte, sogenannte Logische Wesen — das man freylich nicht mit Unrecht dem Realen Wesen entgegengesetzt hat, das aber an sich keineswegs das Wesen, sondern nichts als das Attribut und die Erscheinung ist, an der sich das Wesen manifestirt, consecutivum Essentiae.

§. 31. Die Bedingung, als solche, in ihrer Disjunktion und Conjunktion mit dem Grunde, als solchem, im Wesen, ist die Folge, oder das Begründete, als solches, — mit der Ursache, als solcher, im Wesen, die Wirkung oder das Bewirkte — mit der Substanz, als solcher, die Eigenschaft, und die Beschaffenheit, Attributum, et Accidens.

Erläuterung. Die Folge, in wie ferne darunter nicht das bloße Nach einem Andern, sondern das Begründete, und die Wirkung, in wie ferne darunter nicht das bloße Neben und nach einem Andern, sondern das Bewirkte, verstanden wird, sind die Erscheinungen, woran sich der Grund und die Ursache manifestiren, folglich consecutiva Essentiae; und gehören sie zu den Attributen, während dasjenige an den Erscheinungen, woran sich weder Grund, noch Ursache manifestirt, in so ferne das Accidens heißt.

§. 32. Die Bedingung ist als das Veränderliche und Ausgedehnte in seinem Qualitätsunterschiede in der Wirklichkeit, als solcher, zugleich Bedingt, und Bedingend, das heißt: sie

ist ein Veränderliches und Ausgedehntes, welches, als solches, im Unvertilgbaren der Veränderung und Ausdehnung ein anderes Veränderliches voraussetzt, und wieder von einem noch andern Veränderlichen vorausgesetzt wird, und ist und heißt daher das Endliche, als solches.

Erläuterung. In seinem Qualitätsunterschiede ist das Veränderliche, als solches, die unzertrennliche Positivität und Negativität im unvertilgbaren Außer- nach- und nebeneinander, folglich ein Dieses, als Nicht-jenes, das von einem Jenen, als Nicht-diesem, in der Veränderung und Ausdehnung, unzertrennlich ist. Als ein Anderes voraussetzend, ist es das Bedingte, das auf jenes Andere in der Veränderung und Ausdehnung folgt; als von einem Anderen vorausgesetzt, ist es das Bedingende, das in der Veränderung und Ausdehnung einem Anderen vorhergeht. Es hat, sowohl in der Veränderung, als in der Ausdehnung, als solcher, ein Anderes vor und hinter sich, und fängt sowohl im unvertilgbaren Nach-, als im Nebeneinander, an, indem das Andere aufhört, und hört auf, indem das Andere anfängt, hat Anfang, und Ende, und ist also Endlich an sich.

§. 33. Das Wesen, als solches, in seiner Disjunktion und Conjunktion mit der Bedingung, als dem Endlichen, ist das Unendliche, und zwar als in jener Disjunktion — das Unendliche, als solches, an sich; als in

jener Conjunktion — das Unendliche, als solches, an dem Endlichen, als solchem.

Erläuterung. Das Wesen, als solches, schließt die Bedingung, als solche, aus sich selber aus, und ist weder Bedingung, noch bedingend, noch bedingt, ist Princip, Substanz, Ursache und Grund, und in jedem dieser Charaktere schlechthin Unbedingt. Eben darum aber, und da die Endlichkeit, als solche, im Bedingung- Bedingend- und Bedingtseyn besteht, ist das Wesen in seiner Disjunktion von der Bedingung, folglich das Wesen an sich, das schlechthin Unendliche, und dieses an sich, das Wesen.

Das Unendliche, als solches, in der, von seiner Disjunktion mit dem Endlichen unzertrennlichen, Conjunktion mit demselben, ist das Unendliche — die Unendlichkeit der Reihen der Bedingungen im Unvertilgbaren der Ausdehnung, und Veränderung; — die unendliche Theilbarkeit des Ausgedehnten und Veränderlichen, die Vermehrbarkeit ins Unendliche, die mathematische Unendlichkeit.

Das unvertilgbare Außer- nach- und nebeneinanderseyn, als solches, im Wesen, folglich auch die Zeit und der Raum, als jenes Unvertilgbare, als solches, in und unter der absoluten Möglichkeit ist an sich selbst unendlich — schlechthin theillos, einfach, absolut, in Rücksicht auf alles, was nicht das Wesen selbst ist, und nur im Wesen allein Relativ, in Rücksicht auf das Princip — als solches, im Wesen.

Sechzehnter Abschnitt.

Manifestation des Wesens. Erscheinung und Schein. Dogmatismus und Skepticismus.

§. 34. Das **Wesen**, als solches, in seiner **Disjunktion und Conjunktion** mit dem **Außerwesentlichen**, als solchem, ist die **Manifestation des Wesens**; das **Außerwesentliche** als solches in seiner Disjunktion und Conjunktion mit dem Wesen, als solchem, ist die **Erscheinung**; das **Außerwesentliche**, als solches, **ohne seine** Disjunktion und Conjunktion mit dem Wesen, vorgestellt, ist der **Schein**.

Erläuterung. 1) Das Wesen, als solches, in seiner Disjunktion und Conjunktion mit dem Außerwesentlichen, ist weder das **bloße** Wesen, noch **hört es auf**, Wesen zu seyn, sondern dasselbe hebt sich, **als das Wesen**, an der das Außerwesentliche als solches **in** und **unter** sich enthaltenden **Wirklichkeit**, als solcher, heraus, das heißt, **es manifestirt sich selber durch sich selbst**, **sowohl**, **als vermittelst des Außerwesentlichen**, **als der durchs Wesen bestimmten Bedingung seiner Manifestation**. Die Veränderung und Ausdehnung, als solche, oder die Wirklichkeit, als solche (das B), ist das **Medium** dieser Manifestation, indem dieselbe, **einerseits** im Wesen, als solchem, (im $\frac{-B+b}{B}$) **enthalten** ist, **andererseits** aber das Außerwesentliche, als solches, **in** und **unter** sich ent=

hält. Sie ist bey ihrer Conjunktion im Wesen mit dem Außerwesentlichen disjungirt; und bey ihrer Disjunktion im Wesen mit dem Außerwesentlichen conjungirt.

2) Das Außerwesentliche, als solches, in seiner Disjunktion und Conjunktion mit dem Wesen ist weder bloßes Außerwesentliches, noch hört es auf, das Außerwesentliche zu seyn, sondern tritt in der Wirklichkeit, oder der Veränderung und Ausdehnung, als solcher, als das durchs Wesen Herausgehobene, und in so ferne im Unvertilgbaren der Veränderung und der Ausdehnung unvertilgbare Veränderliche und Ausgedehnte hervor; es erscheint, und ist Erscheinung an sich.

Die Erscheinung ist also nicht die Manifestation des Wesens, aber sie ist die, in dieser Manifestation, vom Wesen unzertrennliche Bedingung seiner Manifestation.

Gleichwie das Wesen, als Wesen, die Möglichkeit, als solche, mit der durch die Möglichkeit bestimmten Wirklichkeit, als solcher, ist, welche die Wirklichkeit, als solche, in und unter sich begreift: so ist die Erscheinung, als Erscheinung, die Wirklichkeit, welche die Coexistenz, den Gegensatz, und die Affinität in und unter sich begreift; die Veränderung und Ausdehnung, als das Veränderliche und Ausgedehnte, enthaltend, oder das Wirkliche, als solches, in seiner Wirklichkeit, die Wirklichkeit nicht an sich selbst, (in Abstracto), sondern an dem in und unter ihr Enthaltenen (in Concreto).

3) Die Erscheinung, als solche, ist nur in

der Disjunktion und Conjunktion mit dem Wesen, das sich an ihr manifestirt. Als *bloße* Erscheinung, d. h. *ohne* ihre Disjunktion und Conjunktion mit dem Wesen, ist sie an *sich selbst ein Widerspruch*; aber *vorgestellt*, *ohne* jene Disjunktion und Conjunktion ist sie der *Schein*, als solcher. *Bloße* Erscheinung, oder der *Schein*, als solcher, ist also *außer dem bloßen*, d. h. vom Denken entblößten *Vorstellen*, unmöglich; in *diesem* Vorstellen aber, unvermeidlich.

Findet die Erscheinung in einem Vorstellen *darum* ohne die Disjunktion und Conjunktion mit dem Wesen statt, weil in diesem Vorstellen die Anwendung des Denkens *durchaus nicht*, folglich *nicht einmal undeutlich* vorgestellt wird, das Vorstellen sonach ein *bloßes thierisches*, von allem Schein *des Denkens* sogar entblößtes, Vorstellen ist: so kömmt die Erscheinung zwar *ohne* die Disjunktion und Conjunktion mit dem Wesen, aber doch auch *nicht außer derselben* vor. Sie ist zwar *bloße* Erscheinung, und daher *Schein*, als solcher; aber keineswegs ein *Schein*, der für *etwas Anderes* gehalten wird. Er ist, weil *nicht geurtheilt*, kein *Denken* dabey, als *Nichtdenken*, angewendet wird, *Schein ohne Täuschung*, *kein Irrthum*.

Dieß letztere findet *nur* bey dem *menschlichen*, folglich, von der Anwendung des Denkens *im Vorstellen nicht ganz entblößten*, Vorstellen statt; findet aber daselbst unvermeidlich und so lange statt, als die Anwendung des Denkens in diesem Vorstellen nicht über die *bloße* Vorstellung hinausgeht, als dieselbe

undeutlich, folglich nicht als Anwendung des Denkens, vorgestellt, als sie mit dem Vorstellen verwechselt, und an sich für ein bloßes Vorstellen gehalten wird. Dadurch, und allein dadurch, wird denn auch weder das Wesen, als solches, noch die Erscheinung, als solche, noch der Schein, als solcher; sondern dieß alles verworren vorgestellt. Die Erscheinung wird zwar auch ohne das Wesen, als solches, folglich nicht als Erscheinung vorgestellt, und ist daher als bloße Erscheinung, Schein; aber sie ist nicht, wie beym bloßen Thiere, ein Schein ohne Täuschung, ist kein Irrthumsloser Schein; denn sie ist von der undeutlich vorgestellten Anwendung des Denkens, von der verworrenen Vorstellung der Möglichkeit, Wirklichkeit, und der durch Möglichkeit bestimmten Wirklichkeit, von dem Scheine der Wahrheit, begleitet. Die Erscheinung kömmt nicht nur, wie beym bloßen Thiere, ohne das Wesen, ohne den Grund, die Ursache und das Princip, ohne das, an sich, Wahre, sondern auch außer und neben dem Wesen, dem Grunde — u. s. w. dem, an sich, Wahren vor. Ein, sich verdoppelnder, Schein schwankt zwischen der verkannten Erscheinung, und dem verkannten Wesen, hin und her, und bald scheint das Wesen — die Erscheinung, bald die Erscheinung — das Wesen zu seyn.

In der hier beschriebenen, durch die verkannte Anwendung des Denkens unvermeidlichen, Verwirrung des Wesens, der Erscheinung und des Scheins besteht alles gemeine Denken, so wohl des, auf seine

angebliche Gesundheit stolzen, gemeinen Menschenverstandes, als auch der auf ihre Ungemeinheit, in jenem gemeinen Denken, stolzen, philosophirenden oder vielmehr spekulirenden Vernunft.

Die Gesundheit jenes Verstandes besteht recht eigentlich darin, daß Ihm sein ewiges Schwanken zwischen der Erscheinung, die ihm das Wesen, und dem Wesen, das ihm Erscheinung scheint, ganz und gar verborgen, unmerklich, unbewußt bleibt. Da Er es mehr mit dem Sinnlich-wahrnehmbaren an den Erscheinungen, mit Beobachtungen, mit Erfahrungen, mit den concreten Angelegenheiten des gemeinen Lebens, als mit der undeutlich vorgestellten Anwendung des Denkens, die Er auf sich beruhen läßt, zu thun hat: so kömmt Er, dem die Erscheinung fast ununterbrochen das Wesen scheint, selten oder gar nicht in den Fall, das Wesen für bloße Erscheinung zu halten. Er ist von der skeptischen Unruhe frey, die mit der Wahrnehmung des Doppelsinnes eintritt, den der zwischen dem Wesen und der Erscheinung hin und her wankende Schein in dem Verhältnisse auffallender macht, als das gemeine Denken weniger mit dem Sinnlichwahrnehmbaren an den Erscheinungen, oder mit der sogenannten Erfahrung — und mehr mit der undeutlich vorgestellten Anwendung des Denkens, d. h. mit sich selbst beschäftiget ist, das gemeine Denken über das gemeine Denken, das sogenannte Selbstdenken, das bisherige Philosophiren beginnt.

Dieses Philosophiren ist nichts anderes, als das Bestreben, jenes beunruhigende Schwanken des Scheins aufzuheben, oder was dasselbe heißt, den Schein zu fixiren; ein Bestreben, das denn auch durch den fixirten, und sofort für die Wahrheit angenommenen, Schein befriediget.

Jenes Schwanken des Scheins zwischen dem Wesen, und der Erscheinung, jene Ungewißheit: ob man die Erscheinung für das Wesen, oder das Wesen für Erscheinung halten solle? entsteht dadurch, daß man, vermittelst der verworrenen Vorstellung der Anwendung des Denkens, das Wesen, und die Erscheinung, außer, der schlechthin unzertrennlichen, Disjunktion und Conjunktion von Beyden vorstellt. Jenes Schwanken endiget, ohne über das gemeine Denken hinauszugehen, dadurch, daß entweder die Disjunktion von jenen Beyden, ohne die Conjunktion, oder die Conjunktion, ohne die Disjunktion, vorgestellt wird, oder, welches dasselbe heißt, jener, zum Fixiren des Scheins einladende, Zweifel geht entweder in dogmatischen Skepticismus, oder in Dogmatismus über.

Wird die Erscheinung in Conjunktion, aber ohne die Disjunktion mit dem Wesen vorgestellt: so geht das Wesen in die Erscheinung über; die Erscheinung hört auf, Erscheinung zu seyn, wird zum Schein des Wesens, und der spekulirende Philodox wird zum Dogmatiker. Es ist dem Herrn Schelling gelungen, in seinem Spinozisirten Fichtismus, und Fichtisirten Spinozismus, in seiner

Alllehre, die vollendete Aeußerung des Dogmatismus aufzustellen. Sie ist allerdings die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, oder der Erscheinung, und des Wesens!!

Wird hingegen die Erscheinung in Disjunktion, aber ohne die Conjunktion mit dem Wesen vorgestellt: so geht die Erscheinung in den Schein, dieser aber ins Wesen über; der Schein wird für die Erscheinung, und das Wesen für Schein gehalten, und der spekulirende Philodox wird zum Dogmatischen Skeptiker. Er bringt die sogenannte philosophirende Vernunft dadurch zur Ruhe, daß er die sogenannte menschliche Wahrheit auf die bloßen Erscheinungen einschränkt, das Wesen, als Nichterscheinung, für bloßen Schein, und die Denkart des gemeinen Menschenverstandes für die allein und völlig Gesunde erklärt. Die vollendeteste Aeußerung dieses Skepticismus verdanken wir Herrn Hofrath Schulz in Helmstädt, welcher in seiner Critik der theoretischen Philosophie — aber kürzer und besser noch! in seinen Grundsätzen der allgemeinen, (höchst gemeinen) Logik, Helmstädt 1802, am bestimmtesten die unläugbare Ungereimtheit des Dogmatismus: durch ein Denken, das ein bloßes Vorstellen ist, über das bloße Vorstellen, und über die bloße Erscheinung hinausgehen zu wollen, zeigt; aber auch gleich im 1. §. ausdrücklich an den Tag legt, daß alles, was Er vom Denken weiß, und in seiner Logik lehrt, darauf

sich zurückführen lasse: „Sich etwas durch Begriffe vorstellen, heiße Denken!!"

Das wahre, deutlich vorgestellte, nicht gemeine, das philosophische Denken, als Denken in seiner Anwendung — welches durchaus kein bloßes Vorstellen durch Begriffe, so wenig als durch Urtheile, und Schlüsse, ist, erkennt das Wesen, als solches, die Erscheinung, als solche, und den Schein, als solchen; weiß, daß, und wie, die Erscheinung, als solche, nur durchs Wesen möglich und wirklich ist; daß das Wesen nicht Erscheinung, und diese nicht das Wesen seyn und werden kann, und daß und warum der Schein, als solcher, von der Erscheinung, als solcher, zwar unterschieden, aber nicht getrennt werden kann; daß derselbe aber, indem er im deutlich vorgestellten Denken, als solchem, in seiner Anwendung, von der Erscheinung, als solcher, unterschieden, und für das, was er ist, für Schein erkannt wird, aufhört ein täuschender Schein, bloßer Schein, Widerspruch an sich selbst, zu seyn.

Siebenzehnter Abschnitt.

Organismus und Leben, organische und belebte, anorgische, und leblose Erscheinung, Organisation, Composition, Coolition, Körper.

§. 35. Die Manifestation der durch die Möglichkeit bestimmten Wirklichkeit, als

solcher im Wesen, in seiner Disjunktion und Conjunktion mit der Erscheinung, ist der Organismus, und das Leben; die Erscheinung, als solche, in ihrer Disjunktion und Conjunktion mit dem Organismus und dem Leben ist die organische und belebte Erscheinung; die Erscheinung, als solche, in ihrer Disjunktion und Conjunktion mit der organischen und belebten Erscheinung ist die anorgische und leblose Erscheinung, als solche.

Erläuterung. 1. Das Wesen, als solches in seiner Disjunktion und Conjunktion mit der Erscheinung, ist die Manifestation des Wesens, (§. 34.) folglich ist die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, als solche im Wesen in seiner Disjunktion und Conjunktion mit der Erscheinung die Manifestation der durch Möglichkeit bestimmten Wirklichkeit im Wesen.

Aber die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit ist 1) als die Wirklichkeit, welche, als solche, durch die Möglichkeit, als solche, bestimmt ist — die (vermittelst der darauf angewendeten Identität) sich in und durch sich selbst vervielfältigende Form der Materie, als solche, oder die Veränderung und Ausdehnung, als solche in der Veränderung und Ausdehnung, und durch dieselbe; also ist die Manifestation derselben an der Erscheinung die, in, und durch sich selbst, sich vervielfältigende Form der Materie, oder die Veränderung und Ausdehnung, als solche, in der Veränderung und Ausdehnung, und durch dieselbe, als hervortretend, (sich heraushebend) am

Veränderlichen und Ausgedehnten als solchem, oder, an der Erscheinung.

Organisch ist, und heißt, das Veränderliche, und Ausgedehnte, in wie ferne dasselbe durch die Veränderung, und Ausdehnung, als solche, und in derselben unveränderlich bestimmt wird, (das Veränderliche durchs Ausgedehnte, als solches, bestimmt, ist das Mechanische). Di Form, oder das Wesen, des Organismus, am Organischen, ist die Form der Materie, welche durch die angewendete Identität (oder die Form des Denkens) bestimmt, und eben dadurch dem Charakter der angewendeten Identität, als solcher, — (dem Als, In, und Durch) — unterworfen ist.

2) Die durch die Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, als solche, ist aber auch zweytens, die Wirklichkeit, in welcher die Möglichkeit, als solche, bestimmend ist, folglich die Ausdehnung und Veränderung, in welcher die Nichtveränderung, und die Nichtausdehnung, als solche, in und durch sich selber — bestimmend ist. Also ist die Manifestation derselben an der Erscheinung die Nichtveränderung und Nichtausdehnung als solche in und durch sich selber, als hervortretend, und sich heraushebend, am Veränderlichen und Ausgedehnten in der Veränderung und Ausdehnung, oder an der Erscheinung.

Lebendig ist, und heißt, das Veränderliche und Ausgedehnte, in wie ferne es durch die Nichtver-

änderung, und Nichtausdehnung, als solche und in derselben unveränderlich bestimmt wird, folglich in Rücksicht auf das an demselben in und durch sich selbst bestimmende Nichtveränderliche und Nichtausgedehnte, als solches. (Das Veränderliche, als solches, folglich das weder in noch durch sich selbst Bestimmende, das lediglich Bestimmbare, das in und durch sich selbst Träge, im Ausgedehnten, als solchem, ist das Leblose). Die Form, oder das Wesen, des Lebens am Lebendigen ist die Form der angewendeten Identität (oder des angewendeten Denkens), welche das Bestimmende an der Form der Materie ist, und unter ihrem eigenen Charakter, als das Unveränderliche und Einfache, die Veränderung und Ausdehnung sich Unterwerfende, sich ankündiget.

Organismus und Leben sind also schlechthin unzertrennlich von einander, wie die Möglichkeit, als solche, und die Wirklichkeit, als solche, im + b, dem Exponenten, der durch Möglichkeit bestimmten Wirklichkeit, als solcher, im Wesen. Im + b, als Organismus manifestirt das Wesen die Unvertilgbarkeit der Form der Materie in der Anwendung des Denkens und durch dieselbe; indem die Form der Materie dadurch, daß das angewendete Denken sich dieselbe unterwirft, keineswegs aufgehoben, sondern vielmehr als Form der Materie in und durch sich selbst, unter dem angewendeten Denken, als solchem, herausgehoben, und durch diese ihre Manifestation Mittel der Manifesta-

tion des an ihr angewendeten Denkens, als des Endzwecks ist. Im + b als Leben — manifestirt das Wesen die Unveränderlichkeit und Einfachheit der Form des angewendeten Denkens, als solchen, in ihrer Conjunktion und durch dieselbe mit der Form der Materie; indem in dieser Conjunktion und durch dieselbe die Form des angewendeten Denkens keineswegs alterirt, oder (was dasselbe heißt) aufgehoben, sondern als das Unveränderliche, und Einfache, in und durch sich selbst Bestehende, und die Veränderung und Ausdehnung, als Mittel der Manifestation seiner selbst, als dem Endzweck Unterwerfende, herausgehoben wird. Als Organismus kündiget das + b die zweckmäßige Gestalt der Materie; als Leben, den Endzweck alles Zweckmäßigen an.

2. Leben, und Organismus, sind als Manifestation des Wesens, oder Wesen in seiner Manifestation, keineswegs Erscheinung, und können, an sich, selbst nie erscheinen. Aber die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit im Wesen, in Conjunktion und Disjunktion mit dem Ausgedehnten und Veränderlichen, belebt, und organisirt, dieses Veränderliche und Ausgedehnte, indem sie dasselbe dem Leben und dem Organismus, als die Bedingung seiner Aeußerung, unterwirft, und es in diesem Unterworfenseyn, als belebte und organisirte Erscheinung heraushebt. Die Materie, als solche, in und unter ihrer Form, im B. als solchem,

aber in Disjunktion und Conjunktion mit dem + b, als solchem im Wesen, ist die belebte, und organische Erscheinung, in welcher sich das Mancherley unter der Coexistenz, dem Gegensatz, und der Affinität, in der Veränderung und Ausdehnung einfinden muß, um dem Leben und dem Organismus, an den sinnlichen Merkmalen, theils der besondern Gattungen (in Attributen), theils der Individuen (in Accidenzen) der belebten und organischen Erscheinungen, zur Bedingung seiner Aeußerung zu dienen.

Einzig, und allein, an den belebten, und organischen, Erscheinungen manifestirt sich die Substanz, und die Ursache, als solche. In so ferne hatte Leibnitz völlig recht, die Substanzialität, und die Caussalität auf die organischen, und lebendigen, Wesen, in denen Leben und Organismus schlechthin unzertrennlich sind, einzuschränken, und aller anorgischen und leblosen Materie, mit der Substanzialität und Caussalität, alles Seyn an sich selber abzusprechen.

3) Die Materie, als solche, in und unter ihrer Form im B als solchem, aber auch in Disjunktion und Conjunktion mit der belebten und organischen Erscheinung, als solcher, ist die leblose und anorgische Erscheinung, und ist nur in dieser Conjunktion und Disjunktion mit dieser Erscheinung kein Schein, kein Widerspruch, sondern Bedingung des Hervortretens der lebendigen und organischen Erscheinun-

gen im Unvertilgbaren der Veränderung und Ausdehnung — außer und neben den leblosen und anorgischen Erscheinungen. Das Mechanische, und Chemische, der Materie in und unter ihrer Form, verdankt seine ganze Möglichkeit und Wirklichkeit dem Leben und Organismus. Die leblosen, und anorgischen, Erscheinungen sind zwar eben so nothwendig, als die belebten und organischen Erscheinungen; aber sie sind die mittelbaren, d. h. auf die belebten und organischen Erscheinungen sich beziehenden, und auf dieselben berechneten Bedingungen; während diese die unmittelbaren auf die Manifestation des Lebens und Organismus zunächst berechneten Bedingungen sind. Außer der Beziehung auf die lebendige und organische Erscheinung, und unter verworrenen, das Leben und den Organismus an sich mit der belebten und organischen Erscheinung verwechselnden, Vorstellungen vorgestellt, wird der Materie als solcher nicht nur die Möglichkeit und Wirklichkeit, an sich selbst, sondern auch Substanzialität, Caussalität, Organismus und Leben, nicht nur von der französischen Popularphilosophie, sondern auch von der teutschen Allehre, erb- und eigenthümlich übertragen.

In der bisherigen, das Denken, als solches, in seiner Anwendung, mit dem bloßen Vorstellen verwirrenden, Logik wird nicht nur die Möglichkeit, und die Wirklichkeit, sondern auch die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, das + b im Wesen, in

das vorgestellte Vorstellen, als solches, hin eingetragen, und zur eigentlichen Einbildung, (Einem ins Bewußtseyn Hineinbilden) zum Bilde im Vorstellen gemacht; das + b unter dem Namen des logischen Subjektes, und des logischen Grundes, für eine bloße Form des bloßen Vorstellens in Begriffen, Urtheilen und Schlüssen angenommen, und die Realität davon den Erscheinungen, worauf sich dieses Subjekt und dieser Grund, im Concreten, bezieht, abgeborgt, dem logischen Subjekte, und Grunde, aber, als dem Logischen, schlechthin abgesprochen.

Das Leben, und der Organismus, ist als Manifestation des Wesens, Manifestation des Nexus als solchen, des Theillosen und Mischungslosen Zusammenhangs; und schließt in so ferne alle Mischung (Coalition) und Zusammensetzung (Composition) aus sich aus, welche beyde nur, in der Materie als solcher, in und unter ihrer Form, folglich in der Erscheinung, als solcher, allein statt finden können.

Die Coalition, Mischung, ist die Ungetrenntheit des an sich selbst Trennbaren, und darum auch Veränderlichen, als solchen in der Ausdehnung und Veränderung; während der Nexus, die Unzertrennlichkeit, des schlechthin Untrennbaren, und Unveränderlichen, die Unzertrennlichkeit der Nichtveränderung, und Nichtausdehnung, als solcher, von dem Unvertilgbaren der Veränderung, und Ausdehnung, als solcher,

ist. In der Mischung verliert sich das Coexistirende, Entgegengesetzte, und Affine, Trennbare aber Ungetrennte, in einander, und durcheinander, ohne aufzuhören, an sich, Trennbar zu seyn; der vorige Gegensatz geht hier in eine neue Affinität, und die vorige Affinität, in einen neuen Gegensatz über, wenn die Mischung verändert wird; während im Nexus, als solchem, die schlechthin unzertrennliche Form des Denkens und Form der Materie sich keineswegs in- und durcheinander verlieren, keinen Uebergang in Einander, so wenig, als eine Trennung von Einander zulassen.

Die Zusammensetzung, Composition, ist die Ungetrenntheit in dem durchs Nichtaußereinander bestimmten Außereinanderseyn des Veränderlichen und Ausgedehnten. Sie vereiniget das in der Mischung nicht außereinander befindliche Veränderliche in das, durch das unveränderliche Nichtaußereinanderseyn, bestimmte, und insoferne, unveränderliche Außerneben- und nacheinanderseyn, ohne dadurch jenes Veränderliche, welches, als in diesem Außereinanderseyn nur ein Compositum cum Extrapositione ist, aufzuheben; während der Nexus, als solcher, alles Veränderliche und alle Extraposition, aus sich selber, schlechthin ausschließt. Die Composition ist die Einheit des Vielen am Mannigfaltigen, als solchen, die Coalition, die Einheit des Mannigfaltigen, als solchen, der Nexus

die Einheit des Vielen, als des Vielen, in der Einheit. Die Vielheit in der Composition schließt die Mannigfaltigkeit in sich: die Vielheit im Nexus schließt die Mannigfaltigkeit aus sich aus. Der Nexus, als solcher, ist theilloser Zusammenhang des Nichttheilbaren, während die Composition der, wirkliche Theile enthaltende, Zusammenhang dieser Theile; die Coalition aber der Zusammenhang des Theillosen, aber Theilbaren, ist.

Die Composition ist, und heißt, ein wesentliches Ganzes, Compositum Essentiale, in wie ferne sie in der Conjunktion und Disjunktion mit dem Nexus, als solchem, steht; der Nexus, als solcher, sich an ihr manifestirt, folglich sie selber lebendige und organische Erscheinung ist. Die Composition ist, und heißt, ein außerwesentliches Ganzes (Compositum accidentale), in wie ferne sie, ohne Disjunktion und Conjunktion mit dem Nexus, vorgestellt wird, der Nexus, als solcher, sich nicht an ihr manifestirt, folglich sie selber leblose und anorgische Erscheinung ist. Der Nexus, als solcher, ist durchaus, weder wesentliche, noch außerwesentliche Zusammensetzung; aber er bereitet sich in beyden die Bedingungen seiner Manifestation.

Der Nexus, als solcher, ist und heißt das absolute Ganze, weil er allen wesentlichen Zusammen-

setzungen, welche, als Erscheinungen, nur relative Ganze sind, zum Grunde liegt; alles mögliche Ganze unter sich begreift; das Ganze aller Ganzen ist. Aber er ist schlechthin theillos, und die wesentlichen Ganzen unter ihm sind nicht seine Theile, sondern, ihrem Wesen nach, seine Manifestationen, an denen Er, als schlechthin Theillos, als das Eine, und absolute Princip von Allem, und Jedem, sich manifestirt. Er ist weder das Weltall, noch die Pflanze; aber er kündiget sich an dem Einen, wie an dem Andern an.

Die Ungetrenntheit des an sich Trennbaren im Unvertilgbaren der Ausdehnung und Veränderung ist die Körperlichkeit, als solche. Sie findet sowohl in der Coalition, als in der Composition statt. In der Erstern ist sie die Ungetrenntheit des nicht durch Theilung (Extraposition), sondern nur durch Scheidung vermittelst neuer Mischung (veränderte Intussusception) Trennbaren, und ist chemische Körperlichkeit; in der Zweyten ist sie die Ungetrenntheit des nicht durch Mischung, sondern Theilung (veränderte Extraposition) Trennbaren, und ist die mechanische Körperlichkeit; Beydes, das Chemische und Mechanische des Körpers in der Unzertrennlichkeit des Einen vom Andern macht den physischen, und zwar den nichtorganischen, anorgischen, Körper aus.

Die Darstellung des dritten und vierten

Hauptmomentes des Denkens als Denkens in seiner Anwendung enthüllt das Pflanzenwesen, Thierwesen und Menschenwesen, welches Letztere in der Anwendung des Denkens, als Denkens im Bewußtseyn, und als dieses in der erkannten Manifestation Gottes an der Natur besteht.

N. II.

Gespräch. Ueber die französische und die teutsche Logik. Auf Veranlassung der, vom Nationalinstitut, aufgestellten Preisaufgabe: über die Zergliederung des Denkvermögens.

Gallophilus. Daß die Philosophie auch in Teutschland ihr voriges Ansehen, ihren sonst nicht unmerklichen Einfluß, und selbst ihre Existenz in der öffentlichen Meynung verlohren hat, ist wohl nicht weniger dem bekannten politischen Erfolge der französischen Revolution, als der unglücklichen Wendung zuzuschreiben, welche die kritische Reformation der Philosophie genommen hat. Um so billiger

ist es, daß die große Nation auch hierin der Mittelmäßigkeit der Unsrigen zu Hülfe komme; während die teutschen Reformatoren der Philosophie über die Möglichkeit dieser Wissenschaft streiten, diesem anarchischen Zustande durch das Einschreiten mit der wirklichen Philosophie ein Ende mache; und sofort auch die depossedirte teutsche Wissenschaft durch die vermittelnde Macht Frankreichs indemnisirt werde.

Ich. Spotten Sie über meine Ueberzeugung: daß die wahre Philosophie die Zergliederung des Denkvermögens ist, oder über das Nationalinstitut, welches diese Zergliederung zu einer Preisaufgabe gewählt hat?

G. Ueber keines von Beyden. Warum sollte das Nationalinstitut nicht auch jener Ueberzeugung seyn? Wenigstens sind die, endlich auch unter seinen Mitgliedern zur Sprache gekommenen, teutschen Versuche: die Philosophie als Wissenschaft zu begründen, die Veranlassung der Preisaufgabe. Und wenn das Institut die Zergliederung des Denkvermögens auch nicht für die ganze Philosophie hält, so erkennt es dieselbe doch sicher für das wissenschaftliche Fundament der Philosophie, für die Philosophia prima, mit einem Wort! für das, wodurch wirklich geleistet werden soll, was in Teutschland durch die Critik der reinen Vernunft, durch die Elementarphilosophie, durch die Wissenschaftslehre, durch die Apodiktik, die Metakritik, die erste Logik u. s. w. versucht worden ist.

Ich. Sie erwarten doch nicht im Ernste von einer neuen Zergliederung, welche durch jene Aufgabe veranlaßt werden soll, einen andern, und glücklichern, Erfolg, als den namentlich die von Ihnen angeführten Versuche gehabt haben, und haben mußten, da jeder derselben unter dem, was er zu zergliedern unternahm, etwas Anderes verstanden hat, und verstanden wissen wollte? Und wie könnte das Institut in seiner Aufgabe voraussetzen, was es gleichwohl vorausgesetzt hat, und voraussetzen mußte: „Es sey im „gebildeten Publikum, oder doch unter den Gelehrten, „oder, wenigstens, unter den Philosophen von Pro„fession, bekannt, und ausgemacht: was unter „Denkvermögen verstanden werden müsse."

G. Dieses soll eben durch die neue Zergliederung bekannt und ausgemacht werden. Das Institut erkennt das noch unbefriedigte Bedürfniß der deutlichen, vernünftigen, und eigentlich wahren Erkenntniß des Denkvermögens; und es erwartet die Befriedigung dieses Bedürfnisses eben von der verlangten Zergliederung.

Ich. Wenn die Zergliederung irgend eines Körpers, etwa einer Pflanze, verlangt würde, konnte es freylich genug seyn, die zu zergliedernde Sache durch ihren bloßen Namen anzugeben. Aber das Denkvermögen läßt sich nur vermittelst der Erkenntniß von demselben zergliedern. Das Wort Denkvermögen bezeichnet im vulgären Sprachgebrauch nur einen unbestimmten und vieldeutigen Begriff — Der bestimmte, und allein wahre, Begriff aber, den es im nichtvulgären Sprachgebrauch haben

soll — soll dieser erst durch die Zergliederung gefunden, oder nicht vielmehr von derselben schon vorausgesetzt werden?

G. Er wird bey den Selbstdenkern, als klarer Begriff, vorausgesetzt, und durch die Zergliederung zur Deutlichkeit erhoben. Es versteht sich von selbst, daß der Begriff vom Denkvermögen unter allen andern Begriffen vorzugsweise das Produkt dieses Vermögens seyn muß. Welches andere Vermögen aber hätte der Selbstdenker vielfältiger, und absichtlicher, geübt, welches andere konnte ihm einleuchtender seyn?

Ich. Eben diese, durch die bloße Uebung dessen, was insgemein für ein Denken gilt, erworbene Klarheit ist die Ursache, daß es berühmte Selbstdenker giebt, die über alles Andere, nur nicht über das Denken selbst, gedacht haben. Diese wissen aus Erfahrung: „man denke, wie man verdaue, ohne daß man zu wissen brauche, was dabey vorgeht." Andere, welche sogar das Denkvermögen zergliedert haben, haben kein anderes Resultat herausgebracht, als daß das Denken aus demselben Grunde, und eben so wenig sich selber denken könne, wie das Auge sich selbst sehen kann.

G. Wer da läugnet, daß man wissen könne, was das Denken an sich selbst, und in seinem Grunde sey, läugnet darum nicht, daß dasselbe, wie alles andere Erkennbare, durch seine Wirkung und in derselben erkannt werden könne, und wirklich erkannt werde. Alle geben zu, daß man, wenigstens in so ferne, einen

klaren und deutlichen Begriff vom Denken haben könne, in wie ferne man auch einen solchen Begriff vom Sehen und vom Verdauen hat. Man kennt das Denken, als das „Wahrnehmen des Zusammenhangs am Wahrnehmbaren," erklärt es auch wohl für ein geistiges Sehen des Zusammenhangs, als solchen, für ein geistiges Verdauen der rohen, sinnlichen, und, als solcher, im Bewußtseyn unzusammenhängenden Wahrnehmungen. Auch hat man es in der Erkenntniß der Gesetze, nach denen der Zusammenhang des Wahrnehmbaren wahrgenommen wird, wenigstens eben so weit gebracht, als in der Optik mit der Erkenntniß der Gesetze des Sehens und in der Physiologie mit der Erkenntniß des Verdauens.

Ich. Verstehe ich dich recht: so wäre es durch die Aufgabe des Nationalinstituts, deiner Meynung nach, auf eine neue Logik abgesehen.

G. Auf Logik allerdings, aber auf keine Logik im Sinne eurer reinen, formalen und transcendentalen Logiken. Seit Condillac erkennt die große Nation in ihren denkenderen Mitgliedern keine andere Logik, als welche sie, um allem Mißverständnisse vorzubeugen, lieber die Analyse des Verstandes nennt, und worunter sie nichts weiter, als die Classifikation der vornehmsten und allgemeinsten Anwendungen des Denkvermögens in der Erfahrung, folglich an den wirklichen Wahrnehmungen, versteht. Gegen das, was, unter den Teutschen, spekulative Philosophie heißt, ist

diese Nation durch die ausnehmende Gesundheit ihres Verstandes gesichert, die es ihren Selbstdenkern unmöglich macht, sich auf die Zergliederung solcher Anwendungen des Denkens einzulassen, in welchen das Denken aufhört, ein wahres zu seyn, weil es über die Erfahrung und über das Wirkliche hinausgeht. Indem es für sie kein anderes Denken giebt, als das reelle, natürliche, in der wirklichen Erfahrung: so fällt für sie das Bedürfniß einer Critik der reinen Vernunft, wodurch erst die Unmöglichkeit der Metaphysik erwiesen werden soll, und das Bedürfniß einer Alllehre, welche die Richtigkeit der Transcendentalphilosophie darthut, gänzlich hinweg. Empirischer Realismus ist die Philosophie der Franzosen; sie sind, als Philosophen, gebohrne Kantianer, und müssen die Kantische Philosophie nur darum, aber darum auch desto mehr, ungereimt finden, weil dieselbe die Spekulation nur durch Spekulation zernichtet, — die Realität des Empirischen zu finden, über die empirische Realität hinausgeht, — und zu beweisen unternimmt, was keines Beweises fähig und bedürftig ist: weil es sich von selbst, und nur von selbst, versteht.

Ich. Du vergissest die Hauptsache der Kantischen Philosophie, den Vernunftglauben. Oder solltest du mir auch diesen in der Philosophie jener gebohrnen Kantianer aufweisen können?

G. Freylich nicht den Worten und Kunstausdrücken — aber destomehr dem Wesen nach. Oder

begehrt wohl der französisch-empirische Realismus dem Teutschen abzustreiten, das die denkende Vernunft, als die Denkende, durchaus kein probehältiges Wissen von Gott aufzubringen vermöge, und daß das Glauben, welches allein an die Stelle des Wissens treten kann, nur durch ein Nichtdenken, vernünftigerweise, möglich sey? Der praktische Charakter der Vernunft ist ihnen freylich nichts anders, als das reelle, empirische, Denken in seiner Anwendung auf das menschliche Thun und Lassen, an welchem, so wie überhaupt am Willen, so wenig als am Denken eine absolute Selbstthätigkeit, oder ein, durch sinnliches Wahrnehmen, unbedingtes Handeln zu vermuthen, Ihnen auch nicht im Traume einfallen kann. Die Religion liegt für den französisch-empirischen Realismus, als bloße Glaubenssache, außer und über dem Gebiete der wahren und, als solche, sich auf das Wirkliche in der Erfahrung beschränkenden, menschlichen, Vernunft, folglich auf der Philosophie. Sie ist, was der Philosoph, als solcher, nur dem Priester, und dem positiven Theologen überlassen muß, und was seine erfahrungsmäßige Realität dem Ansehen alter Urkunden, und der Klugheit und Macht der Regenten verdankt. Die französische Philosophie kennt nur Zergliederung des Verstandes theils in seiner Anwendung auf sich selbst, oder in der inneren Erfahrung, theils in seiner Anwendung auf die Gegenstände der äußeren Erfahrung, und theils in seiner Anwendung auf das

menschliche Handeln; und hat es die griechische Philosophie anders gehalten?

Ich. Allerdings war die Philosophie in den bekanntesten und vorzüglichsten Schulen der Griechen in Verstandeslehre (Dialektik), Naturlehre und Sittenlehre eingetheilt. Sie wußte von keiner, von der Logik verschiedenen, Metaphysik, keiner Transcendentalphilosophie, und keiner Alllehre, oder einem Systeme des absoluten Wissens, und der Inhalt dieser neueren angeblichen Wissenschaften wurde theils in der Verstandeslehre, theils in der Naturlehre der Griechen abgehandelt. Aber ihre Verstandeslehre war so wenig, als die Naturlehre und Sittenlehre in den verschiedenen Schulen, Eine und Ebendieselbe. Was hat die Dialektik des Platons, welche zugleich Denklehre und Wesenlehre ist, mit der Dialektik des Aristoteles gemein, welche die Ergründung des Wesens der Dinge — der Physik überläßt, und, als Verstandeslehre, sich theils auf die, heut zu Tag die Logik ausmachende, Theorie der Begriffe, Urtheile und Schlüsse, und theils auf die Zergliederung allgemeiner Begriffe (Categorien), als Analytik, einschränkte. Auch sind sich die Stoische und die Epikurische Sittenlehre nicht schneidender einander entgegengesetzt, als die Verstandeslehren dieser Schulen, von denen die Eine das Sensuelle intellektuirte, die Andere das Intellektuelle sensificirte, während die Skeptische zwischen Beyden hin und her schwankte,

und durch die behauptete Möglichkeit und Wirklichkeit des Widersprechenden, das gleiche Gelten alles Entgegengesetzten, die Ununterscheidbarkeit des Seyns und des Scheins, die Indifferenz des Objektiven und Subjektiven — sich schwebend festhielt. So hatte die griechische Philosophie aufs wenigste fünferley Zergliederungen des Verstandes aufzuweisen, eine Platonische, Aristotelische, Stoische, Epikurische, Pyrrhonische, ohne der mancherley Eklektischen und Synkretistischen zu erwähnen, welche aus Coalitionen zwischen jenen Vorstellungsarten hervorgiengen. Freylich, da der Lockisch-condillakische Empirismus jene fünf griechischen Hauptunterschiede der Ansicht des zu zergliedernden Denkvermögens unter den Franzosen außer Gebrauch gesetzt, und in Vergessenheit gebracht hat: so versteht es sich von selbst, daß die Mitwerber um den Preis kein anderes als ein französisches Denkvermögen und zwar insbesondere das Lockisch-Condillaksche zu zergliedern haben, und daß die Kampfrichter keine andere Zergliederung, als eine solche, auch nur verständlich finden können.

G. Desto besser für die Preisaufgabe und ihren Erfolg. Aus der wahren Ansicht des zu zergliedernden Denkvermögens müssen eben jene streitigen Unterschiede wegfallen, welche die, schon unter den Griechen mit sich selbst uneinige, spekulative Philosophie hineingetragen hat. Je reiner die neue Verstandeslehre, die wir der Preisaufgabe ver-

danken werden, von jeder Spur jener Grübeleyen gehalten wird, desto verständiger, allgemeingültiger, wissenschaftlicher wird sie ausfallen müssen. Uebrigens wird jene neue Verstandeslehre vor der Lockisch-condillakschen nichts Geringeres voraushaben, als daß sie die eigentliche Denklehre von der übrigen Seelenlehre, die Logik, als solche, von dem, was bey Euch empirische Psychologie heißt, bestimmter unterscheiden wird. Die Preisaufgabe macht ausdrücklich auf den Unterschied zwischen dem Denkvermögen und den übrigen Vermögen aufmerksam. Ist das Eigenthümliche des Denkens, als solchen, von dem Eigenthümlichen der übrigen Gemüthsäußerungen völlig abgeschieden: so fällt auch diejenige Verschiedenheit der Ansicht von dem zu zergliedernden Verstand, die aus den verschiedenen Weisen: das Denken mit dem Nichtdenken zu verwechseln, und den Verstand in so ferne zu verkennen, hervorgeht, — von selbst weg, und Frankreich stellt eine allgemeingültige Logik auf, welche theils durch ihre innere Wahrheit, theils durch die Universalität der französischen Sprache, und die unwiderstehliche Energie der französischen Art und Kunst, bald genug allgemeingelten, im Systeme der wahren Philosophie den ihr gebührenden Rang als Philosophia prima einnehmen, und die gesünderen Köpfe der Teutschen von allem Ueberreste der metaphysischen, transcendentalen und absolutwissenden Spekulationen säubern wird.

Ich. Uns Teutschen würde eine solche neue

Verstandeslehre durchaus nichts Neues zu sagen haben, was nicht schon in unsrer reinen Denklehre, oder sogenannten allgemeinen, formalen Logik vielfältig gesagt, und in den sich immer mehr anhäufenden Lehrbüchern derselben bis zum Ueberfluß gesagt ist. Jene Logik unterscheidet sich selber von aller Metaphysik, Transcendentalphilosophie und überhaupt jeder streitigen Spekulation; erklärt sich davon nicht weniger, als von aller Empirie, für schlechthin unabhängig, und hat vor jeder Logik, die aus der französischen Philosophie hervorgehen kann, voraus, daß sie sich nicht weniger auch von der empirischen Psychologie unterscheidet, und durchaus für keinen Theil, für kein bloßes Kapitel der empirischen Psychologie gelten will.

S. Eben durch diesen angeblichen Vorzug, diese von ihr selbst behauptete Unabhängigkeit von aller, selbst der inneren Erfahrung, hat sich jene formale Logik ihr Urtheil selbst ausgesprochen: so wie sie schon durch ihren Namen ihre unlautere Quelle in derselben Spekulation, von der sie sich unabhängig träumt, ankündiget. Oder kannst du läugnen, daß jener, außer Teutschland, und auch daselbst vor der Erscheinung der Critik der reinen Vernunft unerhörte, Charakter der bloßen Formalität, eine Ausgeburt eurer Transcendentalphilosophie ist, welche, nachdem sie aus der dialektischen Kunstsprache des Aristoteles den alten gediegenen Sinn durch leere Spitzfindigkeiten verdrängt hat, die Sammlung der von allem Erfahrungsmäßigen rein ausgeleerten, und durch

transscendentalen Unsinn verunreinigten Formeln jener Kunstsprache — die reine Denklehre genannt wissen will.

Ich. Ich halte diese unsre sogenannte Formale Logik in der That für nichts Besseres, als die Neue und Reale Logik seyn kann, die du von der französischen Preisaufgabe hoffest. Beyde müssen im Grunde, und dem Wesen nach ein verkanntes Denken seyn, das sich für das richtig erkannte, ergründete, Denken ausgiebt. An der französisch-realen Denklehre wird die hinter der Empirie sich versteckende Spekulation nicht weniger Antheil haben, als die hinter der Spekulation sich versteckende Empirie an der Teutschformalen wirklich hat. Beyde müssen in den Voraussetzungen, von denen sie ausgehen, allerdings auf den Aristoteles zurückkommen, von dem sie jene Voraussetzungen gelernt haben, und dessen Theorie des Denkens nur in so ferne weder Empirisch, noch Spekulativ ist, weil sie die vollkommenste Mischung von Beyden ist. Oder glaubst du, Teutophilus! den ich als Kenner und Freund der formalen Logik zum Zeugen anrufe, daß sich die teutschen formalen und die französischen realen Logiker je durch ein anderes Medium verstehen können, als durch die Aristotelische Denklehre?

Teutophilus. Allerdings! wenn du unter der Aristotelischen Logik die allgemeingeltenden Denkgesetze verstehst, welche den wahren Canon des Verstandes, und der Vernunft, für alle denkenden Wesen ausmachen, und welche bereits von dem

Aristoteles mit einer Vollständigkeit entdeckt und aufgestellt worden sind, die den folgenden Bearbeitern der Logik nichts wesentliches hinzuzufügen übrig gelassen hat. Nur an der reinen, von allen fremdartigen Einmischungen gesäuberten, Einkleidung, und Darstellung, der eigentlichen Denkgesetze konnte nicht eher mit Erfolg gearbeitet werden, bevor nicht einerseits die den Griechen noch ganz unbekannte, empirische Psychologie weit genug fortgeschritten war, um den Unterschied und Zusammenhang zwischen dem eigentlichen Denkvermögen und den übrigen Vermögen des menschlichen Geistes deutlich erkennen zu lassen, und bis andererseits der Dogmatismus, welcher die Denkgesetze, bald als positiver (oder metaphysischer) Dogmatismus zu Gesetzen des Seyns an sich selber erhob, bald, als negativer (oder skeptischer) Dogmatismus zu Gesetzen des bloßen Scheins herabwürdigte, durch die Critik der spekulativen Philosophie gestürzt wurde. Die allgemeine formale Logik der Teutschen ist der erste Versuch einer, nur unter diesen beyden Bedingungen möglichen, Darstellung der Logik, welche die Denkgesetze ohne die ihnen fremdartigen Einmischungen sowohl empirisch-psychologischer, als metaphysischer, Ingredienzen aufstellt. Daß sich auch in diese Versuche, ohne und gegen den Willen ihrer Verfasser, hin und wieder Eigenthümlichkeiten ihrer transcendentalen, als Reinigungsmittel der Logik gebrauchten, Einsichten, die an sich nur in die spekulative Philosophie gehören, und das Allgemeingeltende des Reinlogischen unkennt-

lich werden lassen, eingeschlichen haben, war eben so unvermeidlich, als es der allgemeinen Anerkennung jener formalen Logik durch alle Selbstdenker hinderlich ist. Auch davon die allgemeine Logik zu reinigen, scheint vorzüglich einer Nation aufbehalten zu seyn, deren Denkart durch eine bloße Naturwirkung der Gesundheit ihres Verstandes sich von allen metaphysischen Vorurtheilen so völlig gereiniget hat, daß sie durchaus keiner Critik der spekulativen Philosophie bedurfte, und ihr sogar die Idee dieser Critik glücklicher Weise unverständlich bleiben muß. Diese Nation ist durch den hohen Rath ihrer Selbstdenker endlich zu einer neuen, und solchen, Zergliederung des Denkvermögens eingeladen welche auf den Unterschied zwischen demselben und den übrigen Vermögen Rücksicht zu nehmen hat. Eine solche Zergliederung muß wohl unter den erwähnten Umständen zu einer Logik führen, welche von allem, die logische Reinheit störenden, Einflusse älterer und neuerer spekulativen Philosophie gänzlich frey seyn, und auch unsre allgemeine formale Logik von derjenigen Ansicht des Formalen, welche nur durch den Gegensatz mit dem Transcendentalen möglich ist, befreyen wird. Jene neue Logik wird den Namen der Reinen endlich mit Recht führen, und zwischen dem gesunden Menschenverstand und der philosophirenden Vernunft Eintracht stiften. Denn in derselben wird das Denken nichts als sich selbst voraussetzen, um lediglich seine von aller besonderen Spekulation unabhängige und für alles Denken schlechthin nothwendige Form zum

Bewußtseyn zu bringen. Wie der menschliche Geist, oder vielmehr das Denken selber, zu dieser Form gelange, und ob dieselbe nur in der Erfahrung, oder auch über die Erfahrung hinaus gültig sey, muß diese Logik, bey ihrer eigenen Begründung, dahingestellt seyn lassen; und dieß kann entweder gar nicht, oder nur vermittelst derjenigen Logik, entschieden werden, welche nicht schon zu ihrer eigenen Möglichkeit eine bestimmte Antwort auf jene Fragen vorausgesetzt hat, und eben dadurch der spekulativen Philosophie dienstbar ist.

Ich. Allerdings müßte diejenige Logik, welche die reine Denklehre nicht nur heißen, sondern auch seyn sollte, wie du selbst sagst — nichts als das Denken, oder, nichts außer dem Denken voraussetzen. Allein eben dieses wird in der neuen Logik der Franzosen noch weit weniger der Fall seyn, als es je in der reinsten und formalsten teutschen Logik gewesen ist. Von jenem Denken fehlt es den Teutschen nur an einem deutlichen Begriffe, den Franzosen aber, an was immer für einem Begriffe, und selbst an der leisesten Ahnung. Alle unsre teutschen Philosophieen, von was immer für Beynamen, erklären einhellig das Denken, welches nichts außer sich selber voraussetzt, für die Leereste unter allen leeren Spekulationen; und berufen sich hierüber auf die allgemeine Logik, und auf das, was in derselben allgemeingeltend ist. Und in der That gilt in jeder teutschen Logik, sie mag sich zur reinen Formalität bekennen, oder nicht, — allgemein das

Denken für ein Vorstellen, welches ein anderes Vorstellen, das kein Denken ist, voraussetzt.

Gall. Du lässest uns nur Gerechtigkeit wiederfahren, indem du uns von einem Denken, welches nichts außer sich selber voraussetzte, und gleichwohl auch nicht leeres Spekuliren wäre, jede Ahnung absprichst. Das Denken, welches wir für kein eingebildetes Denken, für kein Scheindenken, für eigentliches Denken halten sollen, setzt unmittelbar die Erfahrung voraus, und verdankt derselben seine Form nicht weniger, als seinen Inhalt. Das Wegsehen von der Form, welche das Denken in der Erfahrung und durch die Erfahrung hat, und das Hinsehen auf diejenige Form, welche dasselbe nur durch jenes Wegsehen annimmt, und in welcher es schon kein Denken mehr ist, ist uns eben das leere Spekuliren. Aber eben darum fehlt es mir auch an aller Ahnung, wie eure formalen Logiker ihr Denken einer von der Erfahrung unabhängigen Form des Denkens, welches das Geschäft ihrer Logik ausmacht, von leerer Spekulation unterscheiden, ja! der Spekulation überhaupt entgegensetzen können? und eben so wenig auch: wie du das, was du die wahre Logik nennst, für die Wissenschaft des Denkens, das nichts außer dem Denken voraussetzt, halten, und dieselbe gleichwohl von eurer Formalen Logik unterscheiden, ja! derselben entgegensetzen könnest? Aber vielleicht lösen sich diese Räthsel in der Fortsetzung dieses

Gespräches, welche ich von nun an euch beyden allein überlasse.

Ich. Das Mißverständniß, welches zwischen euch beyden obwaltet, besteht zunächst wohl nur darin, daß ihr die Verschiedenheit zwischen euren Ansichten des Denkens viel zu hoch anschlaget. Ihr seyd eigentlich nur den Worten nach auseinander; und das formale Denken der Teutschen, und das Reale der Franzosen ist seinem Wesen, oder Unwesen nach, völlig einerley. Euch beyden ist das Denken nichts, als das Vorstellen des Zusammenhangs am Vorstellbaren, welcher sich zunächst in den Begriffen, Urtheilen und Schlüssen ankündiget, und von dem der Eine unter Euch behauptet: „er sey nur in der Erfahrung und durch die Erfahrung möglich," der Andere aber: „die Erfahrung selbst sey nur in jenem Zusammenhang und durch denselben möglich," während das eigentliche Wahre an der Sache ist: daß eure sogenannte Erfahrung eben so wenig ohne euer sogenanntes Denken, als Dieses ohne Jenes möglich ist. Wäre euch das Denken mehr als ein „bloßes Vorstellen des Zusammenhangs des Vorstellbaren:" so würde euch auch die Erfahrung im Grunde mehr seyn, als ein „bloßes Bewußtseyn des Sinnlich-wahrnehmbaren in einem bestimmten Zusammenhang," wie Kant die Erfahrung nach eurem allgemeingeltenden Begriff von derselben, und aus eurer Seele, erklärt hat. Nun ist das Denken dem Einen von euch die Verknüpfung des Sinnlich-wahrnehmbaren, welche nur in der Erfahrung,

mehr als eingebildet, wahres Denken, ist; dem Andern ist es dieselbe Verknüpfung, die nur in ihrer Beziehung auf die wirkliche Erfahrung etwas Mehreres ist, als der bloße Akt der Spontaneität des Bewußtseyns. Da aber die Erfahrung selber, ihrer Form nach, und durch die Form jenes Aktes möglich ist: so wird diese Letztere, ihrer Formalität nach, als der wirklichen Erfahrung vorhergehend vorgestellt.

Teutophilus. Du verwechselst hier die besondere Ansicht des formalen Denkens, die den Logikern aus der Schule der Transcendentalphilosophie eigen ist, mit dem allgemeingültigen Charakter des Denkens, der von jeder Schule vorausgesetzt wird, daher auch wirklich allgemeingeltend ist, und dessen Wissenschaft allein den Namen der allgemeinen Logik verdient. Bey diesem Charakter wird davon weggesehen, bleibt es gänzlich dahin gestellt: ob, und in wie ferne, die Erfahrung von ihm, oder Er von der Erfahrung unabhängig sey, oder nicht? Was, und wie die Erfahrung sey, wird dabey gänzlich der spekulativen Philosophie überlassen, von welcher die wahre Logik nichts weiß, und deren Möglichkeit, oder Unmöglichkeit, dieselbe sogar auf sich beruhen läßt.

Ich. Diese Protestationen, durch welche eure allgemeine Logik ihre Unabhängigkeit sowohl von der Empirie, als von der Spekulation zu begründen wähnt, werden von ihr nur dann erst eingelegt, nachdem sie einen Begriff vom Denken aufgestellt, und

als den einzig möglichen angenommen hat, der gleichwohl keine andere Quelle, und keine andere Beglaubigung für sich hat, als das, was, in jener Logik, Erfahrung heißt, und für die wirkliche Erfahrung gilt. Sie sieht von dem, was sie für Erfahrung ansieht, und ausgiebt, hinweg, um sich das bloße Denken vorzustellen. Damit Sie aber nicht nöthig habe, ihre Vorstellung vom Denken, auch sogar nur vermittelst jenes Wegsehens, gleichwohl der Erfahrung zu verdanken: so sieht sie auch von jenem Wegsehen selber wieder weg, um auf das bloße Verknüpfen, als bloßen Akt des verknüpfenden Bewußtseyns, hinzusehen. Sie mag nun dasjenige, wodurch sie zu wissen glaubt, daß das Denken nichts als ein Akt des Bewußtseyns ist, daß dieser Akt an das Verknüpfen, als an seine Form, gebunden ist, — und daß er endlich, als ein Verknüpfen im Bewußtseyn, und durchs Bewußtseyn, ein hinsehendes Verknüpfen, und verknüpfendes Hinsehen, sey, — sie mag dieses Alles nun ein unmittelbares Bewußtseyn, oder ein Gefühl der Nothwendigkeit, ein Selbstbewußtseyn, innere Erfahrung oder reine Anschauung nennen: so ist doch jede dieser Quellen, aus welcher sie ihr Wissen von der Form des Denkens beurkunden kann, ihrem eigenen Geständniß nach keineswegs das Denken, und durchaus nicht jenes Denken, welches nichts außer sich selber voraussetzt. Die Form eures Denkens setzt euer träumendes Bewußtseyn: „daß das Denken an sich nichts als der Akt eures selbsteigenen

verknüpfenden Bewußtseyns, und bewußten Verknüpfens sey, schlechterdings voraus. Daß dieses, und nichts anderes, das Denken sey, aus welchem, als keinem menschlichen Handeln die Platone, und Leibnitze, die wahre Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, die wahre Natur unter dem wahren Gott, ableiteten, euch aber eben darum Träumer heißen, — das erfahret ihr in euch selbst, und durch euch selbst, und erfahret es darum, weil Ihr selber im eigentlichsten Verstand diese Erfahrung selbst machet, sie aus dem Nichts eures Ichs hervorgehen heißt, und sogar das Produciren, wodurch euch eure Denkform wird, selbst wieder produciren gelernt habt.

Teutoph. Die allgemeingeltenden Denkgesetze, die unsre allgemeine Logik aufstellt, werden in derselben durch das bloße Selbstdenken über das Denken überhaupt, und ohne Rücksicht auf die besonderen Gegenstände, erkannt, und in so ferne setzt jene Logik nichts von allem, was du eben genannt hast, und was nur durch spekulative Philosophie in die Logik hineingezogen wird; sie setzet nur ein Denken, welches keinen andern Gegenstand, als das Denken hat, voraus. Daher besteht auch das, der Logik ganz eigenthümliche, Wissen in dem Gedachtwerden des Denkens, und dasselbe stellt durch seinen Inhalt die Erkenntniß derjenigen Form alles Erkennens auf, ohne welche alles übrige, oder das Wissen außer der Logik, kein wahres Wissen seyn kann.

Ich. Freylich fällt eure Logik, in wie ferne ihre Quelle weder Empirischpsychologisch, noch Metaphysisch, oder Transcendental seyn soll, jenem sogenannten Selbstdenken des Denkens, ohne bestimmte Gegenstände — als einer besondern Quelle anheim, die ihr daher auch nach der Analogie des von euch sogenannten logischen Wissens, das kein Reelles, und der sogenannten logischen Wahrheit, die keine Reelle ist, auch die logische Quelle nennen solltet. Auch hat jenes Selbstdenken in eurem Auge völlig den Charakter eines eigentlichen Princips; es ist euch keiner Erklärung fähig und bedürftig. Was das Selbstdenken sey, versteht sich von selbst, denn nur der Selbstdenker versteht es, und er versteht es durch das Selbstdenken!! Aber so allgemeingeltend das Wort Selbstdenken seyn mag: so vieldeutig ist der Begriff, den es bezeichnet. Nennt nicht jede Sekte der spekulativen Philosophie das ihr eigenthümliche, von ihr selbstgemachte, oder durch ihr Haupt vorgemachte, Vorstellen durch Begriffe — das eigentliche Selbstdenken, und spricht jeder andern Sekte das Vermögen dieses Selbstdenkens ab? Wie immer auch jede besondere Sekte ihr mit dem Vorstellen verwechseltes Denken, in wie ferne sie außer der Logik davon Gebrauch macht, nennen mag, Vorstellen der Dinge an sich — transcendentales Vorstellen, intellektuelle Anschauung, Selbstsetzen, Construiren u. s. w.: so muß sie gleichwohl dasselbe, in der Logik, ein Denken nennen; weil einmal in der Logik nur

vom bloßen Denken die Rede seyn darf. In der Logik soll, und will sie es nur mit dem Denken zu thun haben, und zwar mit dem Denken überhaupt, nicht mit dem Denken eines bestimmten Objektes, auch nicht mit dem Denken eines bestimmten Subjektes, sondern mit dem Denken, wie dasselbe von allen Denkbaren Objekten, und in allen Denkenden Subjekten vorausgesetzt wird. Wie nun dieses Denken dazu komme, zum Akt eines individuellen Subjektes, als solchen, in welcher Eigenschaft es allein Selbstdenken ist, zu werden, geht eure Logik durchaus nichts an, die das Denken im Selbstdenken, und das Selbstdenken im Denken voraussetzt, und für welche jedermann, der nicht die sogenannten Gedanken eines Anderen nachbetet, der eigene sogenannte Gedanken hat, nur als Selbstdenker überhaupt ein Denker, und als ein Denker überhaupt — Selbstdenker ist. Daß nun die Vorstellung, die Jeder von dem sogenannten Denken überhaupt sich selber macht, kein Scheindenken, keine leere Spekulation, kein willkührlicher Begriff, sondern das wahre, oder eigentliche Denken des Denkens sey, dafür bürgt jedem sein, wenigstens von Ihm selbst anerkannter Charakter als Selbstdenker, und außer dem das Allgemeingelten der durch jenes Selbstdenken von uralten Zeiten her entdeckten und von jedem Logiker wiedergefundenen Denkformen, oder Denkgesetze. Allerdings kündiget dieses Allgemeingelten eine Gemeinschaftlichkeit des bisherigen selbstgemachten Vorstel-

lens vom Denken, einen tiefeingewurzelten und weitverbreiteten herrschenden Begriff vom Denken an, und zwar denjenigen, nach welchem jeder sich vorstellt: „er „denke, wenn er Vorstellungen in seinem Bewußtseyn „nach gewissen unter den Namen von Begriffen, Ur„theilen und Schlüssen bekannten Verknüpfungswei„sen verknüpfet" — „und er sey ein Logiker, „wenn er zu wissen glaube, daß in diesem Verknü„pfen, und in nichts weiter, das Wesen des Den„kens bestehe." Allein wollt ihr nicht etwa die Wahrheit dieses Begriffes vom Denken nur in so ferne aus seinem wirklichen Allgemeingelten herleiten, in wie ferne ihr das wirkliche Allgemeingelten überhaupt schon für den Charakter der Wahrheit selbst annehmt: so habt ihr in eurer Logik zu beweisen: „daß jenes wirkliche Allgemeingelten eine Folge der „Allgemeingültigkeit jenes Begriffes sey; — daß das „Denken an sich selbst nichts anderes seyn könne, „als wofür dasselbe, vermittelst jenes Begriffes, gehal„ten wird; — daß jener Begriff nicht eben so gut eine „optische Täuschung der Sinnlichkeit des inneren „Sinnes seyn könne, als die ehemals allgemeingel„tende Bewegung der Sonne um die Erde „herum eine solche Täuschung durch den äußern „Sinn ist; — daß endlich jener Begriff nicht darum „von Philosophen und Nichtphilosophen, und von al„len Sekten der Spekulation für Wahr gehalten wird, „weil er diejenige Form vorstellt, die sich mit jedem „wirklichen Irrthum und jeder vermeynt„lichen Wahrheit verträgt." —

N. III.

Uebersicht der philosophischen Literatur. Von 1801 bis 1803.

Als einst Herr Fichte (unsers Wissens der Erste) behauptete, „die Logik sey überhaupt keine philosophische Wissenschaft," fand er nöthig, dabey anzumerken: daß diese Behauptung „bey der" (damaligen) „Verfassung der Philosophie wohl jemanden sonderbar genug vorkommen dürfte." Damit es daher nicht das Ansehen gewinne, als ob sich die Philosophie in der Person dieses ihres Reformators etwa der Logik schämte, — wurde ausdrücklich hinzugefügt, „daß jedoch der Würde der Logik dadurch kein Abbruch geschehen solle." Seitdem ist die Würde der allgemeingeltenden Logik so hoch gestiegen, und die Würde der (in ihrer Möglichkeit, und unter ihren eigenen Pflegern) streitig gewordenen Philosophie

so tief herabgesunken, daß sich die Logik wirklich der Philosophie zu schämen anfängt, und daß man einem veralteten Vorurtheile zu huldigen scheint, wenn man die Logik noch immer eine philosophische Wissenschaft nennt, und eine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur mit der Logik eröffnet.

Wenn der Berühmteste unter den neuesten Logikern, von denen in dieser Uebersicht die Rede seyn wird, behauptet: „die Logik mache keinen Theil der spekulativen Philosophie aus, ob sie gleich gemeiniglich dafür ausgegeben werde, und daher auch den Namen einer Philosophia rationalis erhalten habe:" so scheint er freylich der Logik ihren Platz in der nichtspekulativen Philosophie anzuweisen. Ja! da ihm die Spekulative, als die Wissenschaft dessen, was er die absoluten Gründe (sage: Gründe!) des Wirklichen nennt, etwas Unmögliches, folglich auch nichts weniger als Philosophie ist: so sollte man dafür halten, daß ihm die Logik, wenigstens in demselben Sinne Philosophie sey, in welchem ihm die empirische Psychologie, die Physik, und, vor Allen, seine Critik der theoretischen Philosophie wirkliche Philosophie seyn muß. Allein die Logik ist, seiner ausdrücklichen Versicherung zufolge, „eine, für sich bestehende, Wissenschaft, und zwar diejenige, die bey der Begründung „und Aufstellung philosophischer Sätze und Systeme immer schon, als eine Doktrin, deren Gültigkeit, auch ohne diese Sätze und Systeme besteht, „vorausgesetzt werden muß." Die Sätze der

Logik selbst können Ihm daher auch keine philosophischen, und das System der Logik kann ihm keine philosophische Wissenschaft seyn. Auch ist die Philosophia prima dieses Logikers, oder dasjenige, was derselbe an die Stelle der von Ihm, in seiner Critik der theoretischen Philosophie, vernichteten spekulativen Philosophie setzt, diejenige Wissenschaft, wodurch und worin er die Unmöglichkeit dieser Philosophie, die Probehältigkeit seines Skepticismus, und die Sufficienz der empirischen Fundamente der Psychologie und Physik für alle wahre Philosophie — darzuthun hat, so wenig die Logik selbst, als diese ein Stück von diesem Wissen ist. Es muß also wohl auch für diesen Logiker die Logik nicht nur außerhalb der spekulativen Philosophie, die ihm selber nur im Lande der Chimären zu Hause ist, — sondern auch außer dem Gebiete, das ihm das wahre Philosophische ist, gelegen seyn.

Bey dieser immer weiter um sich greifenden Unterscheidung, und Abscheidung, der Logik von der Philosophie, und bey dem immer tiefer einwurzelnden Dafürhalten: „daß die Logik keine eigentliche Philosophie sey und seyn könne," scheint freylich die Bardilische neue Lehre: „daß die eigentliche „Philosophie nichts als Logik sey und seyn könne," viel zu spät oder zu frühe gekommen zu seyn. Je mehr unsre sich unter einander für Unphilosophie erklärenden Philosophieen — sich vervielfältigen, desto weniger anstößig werden die Behaup-

tungen: „daß wir noch keine eigentliche Philosophie
„aufzuweisen haben, — daß die Philosophie, als Wis-
„senschaft, unmöglich sey — und daß auch schon dar-
„um die, seit dem Aristoteles feststehende und allgemein-
„geltende, Logik keine Philosophie sey." Aber auch
desto wunderlicher, ungereimter, wahnsinniger müssen
die unerhörten Behauptungen klingen: „daß jene Lo-
„gik durchaus keine Logik, und so wenig, als ir-
„gend eine der sich auf dieselbe berufenden, oder sie
„als Logik anerkennenden, Philosophieen, eine
„Wissenschaft sey, — daß wir darum keine eigent-
„liche Philosophie haben, weil wir keine eigentliche
„Logik haben, und daß nur diese Logik allein das
„Wesen der Philosophie, und die Philosophia prima
„seyn könne und müsse."

Ueber die Wirklichkeit und unumstößliche Wahr-
heit der bisherigen allgemeingeltenden Logik ist der
gemeine, in seiner Gemeinheit über die Streitigkei-
ten der Spekulation erhabene, und in dieser Erha-
benheit gesunde Verstand, sogar mit der philo-
sophirenden, übrigens in ihren Sachwaltern und
Worthaltern sowohl mit sich selbst, als mit jenem Ver-
stande, durchaus uneinigen Vernunft — ein-
verstanden. Die Philosophen, unter jedem bis-
herigen Beynamen, Spekulative und Nichtspekulative,
Skeptiker und Dogmatiker, Empiriker und Rationali-
sten, Transcendentale, und Transcendente, Idealisten
und Realisten, Wissenslehrer, und Glaubenslehrer, und
Allehrer u. s. w. sowohl als auch die auf die leidige
Verblendung aller dieser Wahrheitssucher mit Selbst-

zufriedenheit herabsehenden Inhaber des gemeinen und gesunden Verstandes und der Wahrheit, bedienen sich, wenn sie sich unter einander über irgend etwas Streitiges verstehen, irgend etwas einander erklären und beweisen wollen, des Mediums der allgemeingeltenden Logik.

So unstreitig indessen der Besitz der allgemeingeltenden Logik ist, so wenig ist es einem Zweifel unterworfen, daß sowohl zwischen den Vorfechtern des gemeinen gesunden Verstandes und denen der philosophirenden Vernunft, als auch zwischen den Letztern unter einander selber, ein altes, immer noch fortdauerndes und gegenwärtig weiter als je sich ausbreitendes Mißverständniß obwalte, und daß die aus diesem Mißverständnisse hervorgehenden, unter wechselnden Formen immer wiederkehrenden Streitigkeiten bis jetzt nur damit geendiget haben, daß sich die Streiter einerseits den gesunden Verstand, andererseits die philosophirende Vernunft untereinander abgesprochen haben.

Ueber mich ist dieses doppelte Urtheil von allen Partheyen so laut und so einstimmig ausgesprochen worden, daß ich nichts mehr zu wagen und zu verlieren habe, indem ich den Lesern, denen dieser Aufsatz, obgleich ich nicht weiß, ob? und wie? zu Gesicht kommen dürfte, folgende Zweifel vorlege:

Wie, wenn auch bey jenem Mißverständnisse, wie bey jedem Andern, der eigentliche Grund des Mißverstehens eben dort, und dort allein, zu suchen wäre, wo derselbe von allen Streitenden am

wenigsten vermuthet wird? Wie, wenn die ganze Veranlassung des Streites nicht sowohl in dem, was zwischen den Partheyen streitig, ungewiß, nichtausgemacht, als in dem, was zwischen ihnen nicht streitig, gewiß, ausgemacht — folglich allgemeingeltend ist, enthalten wäre? Wie, wenn in eben jener Logik, so wie sie in ihrer bisherigen Beschaffenheit allgemeingeltend, und von aller streitigen Philosophie abgeschieden, als Unstreitig anerkannt ist, die eigentliche und einzige Quelle aller bisherigen Mißhelligkeiten zwischen dem gemeinen gesunden Verstand und der philosophirenden Vernunft, in jeder ihrer bisherigen Ansichten, wirklich vorhanden wäre? Wie, wenn diese Logik die Huldigungen des gemeinen und gesunden Verstandes nicht sowohl der Gesundheit, als der Gemeinheit desselben zu danken hätte? und wenn die Anerkennung ihrer Gültigkeit, als Logik, durch die bisherige philosophirende Vernunft in ihren (unter sich übrigens uneinigen) Wortführern mehr von einem geheimen Einverständnisse dieser Wortführer mit der Gemeinheit jenes Verstandes, als von der Einhelligkeit der Vernunft mit dem Verstand in seiner Gesundheit, abhienge? Wie, wenn aus dem, insgemein für Wahr gehaltenen, Nichtwahren der besagten Logik die bisherige Nichtwirklichkeit, die streitige Möglichkeit, und die von so vielen behauptete Unmöglichkeit der Philosophie, als Wissenschaft — allein und völlig begreiflich wären? Wie, wenn die Logik, so wie sie bis jetzt beschaffen, und allgemeingeltend ist,

von der Logik, wie sie seyn sollte, und an sich allein allgemeingültig ist, wesentlich verschieden, und wenn nur diese letztere das, was die Erstere freylich weder ist, noch seyn kann, — die Philosophia prima, und, als solche, auch die Philosophie, als Wissenschaft, selber wäre?

Um diese Zweifel vor meinen Lesern zu rechtfertigen, kann, und will, ich mich keineswegs an die verschrieene Bardilische, sondern an die bisherige wirklich allgemeingeltende, Logik, wie dieselbe in den neuesten Lehrbüchern, und zum Theil mit dem auffallendsten Bestreben, ihren allgemeingeltenden Inhalt auf keine Weise in die Streitfragen der Philosophen zu verwickeln, vorgetragen ist, halten. Ich habe es auch mit den Mängeln und Fehlern nicht so viel dieser Lehrbücher, als mit dem Inhalt derselben, so weit er für allgemeingültig gehalten wird, zu thun — nicht sowohl mit dem Eigenthümlichen des Vortrags, der von keinem Verfasser für unverbesserlich ausgegeben wird, als mit dem Allen Gemeinschaftlichen der angeblichen Wissenschaft selbst, die, ihrem Wesen nach, für in sich selbst vollendet gilt. Man wird auch die Mängel und Fehler des Vortrages in diesen Lehrbüchern vorzüglich bey jenen Gelegenheiten am auffallendsten, und in ihrer einleuchtendsten Ungereimtheit, wahrnehmen; wo das Allgemeingeltende am wenigsten verfehlt, und das Bestreben, sich von den Streitpunkten zu entfernen, am sichtbarsten ist.

I.

Grundsätze der allgemeinen Logik. Von Gottlob Ernst Schulze, Hofrath und Professor in Helmstädt. Daselbst bey C. G. Fleckeisen. 1802.

Das zuverlässigste, leichteste und gewöhnlichste Mittel unserer Logiker, den Streitpunkten der Spekulation aus dem Wege zu gehen, besteht darin, daß sie gewisse Begriffe und Worte, und zwar diejenigen vorzüglich, welche von jeder philosophischen Parthey in einer anderen Bedeutung genommen werden, ohne vorhergegangene Erklärung gebrauchen. So beginnt die Schulzische Logik, ohne auch nur den geringsten Wink über das: was sie unter Erkenntniß versteht, gegeben zu haben, gleich mit einer Eintheilung der Erkenntniß.

Und diese Eintheilung betrifft nicht die Erkenntniß überhaupt, sondern nur die „Erkenntniß des Wirklichen." Soll etwa das Wirkliche hier so viel, als das an sich Wahre, und die Erkenntniß des Wirklichen so viel, als die wirkliche, und wahre Erkenntniß, deren Unterschied von der Scheinbaren wohl sonst auch in der Logik untersucht wurde, bedeuten? Giebt es aber keine wahre Erkenntniß des Möglichen, als solchen, und des Nothwendigen, als solchen, und ist die Möglichkeit, und die Nothwendigkeit mit der Wirklichkeit einerley? Oder, welches das wahrscheinlichste ist, wird hier darum nur das

Wirkliche, als Gegenstand der Erkenntniß, genannt, weil sich die gewöhnliche Eintheilung in die unmittelbare und die mittelbare Erkenntniß, womit H. S. anfängt, auf die Möglichkeit und Nothwendigkeit nicht so füglich anwenden läßt, als auf den gemeinen Begriff der Wirklichkeit? „Der Mensch ist einer doppelten Erkenntniß des Wirklichen fähig, einer unmittelbaren nämlich, und einer mittelbaren."

„Bey Jener ist der erkannte Gegenstand dem „Bewußtseyn selbst gegenwärtig, und der Zustand des „Gemüths, wenn dieselbe statt findet, heißt Anschau„ung, oder Wahrnehmung." Wollte man hier einwenden, daß auch im Wahnsinne, Traume, beym Dichten u. s. w. die Gegenstände selbst dem Bewußtseyn gegenwärtig sind: so würde Herr Schulz die Antwort bereit haben, „daß er unter den Gegenständen selbst nur das Wirkliche verstanden wissen wolle. Wer aber sogar einer Erklärung des Wirklichen, als solchen, bedürfe, müsse sich nach derselben außer der Logik umsehen. Ueberhaupt könne es nur einem spekulativen Philosophen einfallen, diese Frage zu thun; und die spekulative Philosophie finde die allgemeine Antwort auf alles, was sie fragen kann, in der Schulzischen Prüfung der theoretischen Philosophie." Wer nicht wüßte, was unter dem Gegenwärtigseyn des Gegenstandes im Bewußtseyn zu verstehen ist, der würde an die empirische Psychologie angewiesen. Kann ihm aber diese Wissenschaft irgend eine

Auskunft darüber geben: welche von den mancherley Bedeutungen des Wortes Gegenstand, und des Ausdruckes: dem Bewußtseyn gegenwärtig seyn, in dem Schulzischen Begriff der unmittelbaren Erkenntniß gedacht werden müsse? Ob die wirkliche Gegenwart eines durch die afficirten Sinnglieder im Bewußtseyn sich ankündigenden, sinnlichen Gegenstandes, oder auch die Vergegenwärtigung eines zwar auch sinnlichen, aber jetzt und hier für den lebendigen Leib durch Entfernung im Raume abwesenden Gegenstandes — oder auch die Vergegenwärtigung des Vergangenen, und des Zukünftigen, das aber einem lebendigen Leibe in eigener oder fremder Erfahrung durch Eindruck auf die Sinnglieder gegenwärtig war oder seyn wird? oder auch die Vergegenwärtigung solcher Gegenstände, die weder den Sinngliedern überhaupt gegenwärtig seyn können, noch Merkmale dieser Gegenstände ausmachen, als da sind Gott, das Universum, die Regeln der Logik u. s. w. wobey es weder auf das Jetzt oder Nichtjetzt, Ehemals oder Einst, Hier oder Nichthier, Dort oder Da ankömmt? — Allen diesen Fragen kommt diese Logik theils durch die Worte: Wirklichkeit, und: der Gegenstand selbst, theils durch die Erklärung des zweyten Theilungsgliedes der Erkenntniß, nämlich durch den Begriff der mittelbaren Erkenntniß, zuvor.

„Die Mittelbare ist hingegen diejenige, wo„bey das Erkennen des Dinges allererst durch eine „Vorstellung von diesem Dinge vermittelt wird.“

Was hier unter Vorstellung verstanden werden müsse, überläßt die Logik abermals theils dem gemeinen und gesunden Verstande, theils der empirischen Psychologie, theils den Grübeleyen des Spekulanten. Was bekümmert sich die Allgemeingeltende darum, daß man sonst unter Vorstellung überhaupt (Repraesentatio) die Vergegenwärtigung von Etwas im Bewußtseyn verstanden hat; daß auch die Anschauung, oder Wahrnehmung (durch Eindruck auf die Sinnglieder, sowohl als durch Erinnerung und Einbildungskraft) nicht weniger als der Begriff eine Vorstellung heißt; und daß auch die oben beschriebene Schulzische unmittelbare Erkenntniß durch den Zustand des Gemüths, der doch nicht der Gegenstand selbst, sondern Vorstellung desselben ist, vermittelt wird. Die Logik hat es nicht mit der unmittelbaren Erkenntniß zu thun, und nennt dieselbe nur, damit man wisse, daß sie damit nichts zu thun haben wolle. Der wirkliche Gegenstand selbst, oder seine Realität, liegt außer dem Gebiet der Logik, folglich auch die Frage: ob derselbe durch Vorstellung, oder ohne Vorstellung zum Bewußtseyn gelange?

Zum Ueberfluß läßt sich die Schulzische Logik in der 1. Anmerkung herab, eine muthmaßliche Klage und Einrede der spekulativen Philosophie im Vorbeygehen abzufertigen. „Es ist eine den wichtigsten „Unterschied an unsrer Erkenntniß aufhebende, und „mit lauter Scheingründen unterstützte Behauptung „der Metaphysiker seit den Zeiten des Descartes,

„daß auch während des Anschauens, eigentlich „nur eine Vorstellung von dem angeschauten Objekte „dem anschauenden Subjekte gegeben und gegenwärtig „sey. Ausführlich ist diese Behauptung in der Critik der theoretischen Philosophie beleuchtet „worden.“ Es hat freylich auch seit Descartes Metaphysiker gegeben, die dieses ausdrücklich geläugnet, und nicht-metaphysische Skeptiker, die es ausdrücklich behauptet haben. Aber die Frage, die durch die obige Unterscheidung und Erklärung der unmittelbaren und der mittelbaren Erkenntniß herbeygeführt wird, ist nicht: ob das angeschaute Objekt nur eine Vorstellung, oder ob dasselbe nur in einer Vorstellung und durch dieselbe gegenwärtig sey? Jene Frage ist: Ob nicht eben die Anschauung, als Gemüthszustand, eine, das Erkennen des Dinges allererst vermittelnde, Vorstellung von diesem Dinge sey? Ferner: ob die unmittelbare Vorstellung, oder diejenige, für welche der wirkliche Gegenstand selbst gegenwärtig ist, eine andere, als die durch Eindruck auf die Sinnglieder, oder durch Erinnerung der Eindrücke, vermittelte, sinnliche, eben darum aber den Gegenstand keineswegs in seiner, von den Sinngliedern, und der subjektiven Beschaffenheit des sinnlichen Vorstellens unabhängigen, Wirklichkeit und Möglichkeit vorstellende, folglich auch keine wahre Erkenntniß mit sich führende, Vorstellung sey oder nicht? Aber, wie gesagt, die allgemeingeltende Logik ist aller dieser Fragen und Antworten dadurch völlig überhoben, daß

sie sich mit den Gegenständen selbst, und ihrer vom Vorstellen unabhängigen, durch kein Vorstellen allererst vermittelten, Möglichkeit und Wirklichkeit nicht abgiebt.

Sie giebt sich nicht einmal mit der Erkenntniß, als Erkenntniß, ab. Sie scheint nur so viel davon zu wissen, daß die Erkenntniß nicht schon durch die Gegenwart des Gegenstandes selbst zur Erkenntniß werde, denn es giebt für sie auch mittelbare Erkenntniß — und daß die Erkenntniß auch nicht durch die vermittelnde Vorstellung, die keine Anschauung ist, zur Erkenntniß werde, denn es giebt für sie auch unmittelbare Erkenntniß, — und daß die Erkenntniß auch nicht durch beydes zugleich, durch Anschauung und Nichtanschauung, zur Erkenntniß werde, denn sie theilt die Erkenntniß in die Mittelbare und die Unmittelbare.

Sie hat es mit der bloßen Form der mittelbaren Erkenntniß und zwar so ausschließend zu thun, daß sie auch dahingestellt seyn läßt, ob die unmittelbare Erkenntniß auch nur zu den inneren oder äußern Bedingungen der Mittelbaren gehöre oder nicht? Ob die Mittelbare Erkenntniß ohne Beziehung auf die Unmittelbare noch immer Mittelbar, und noch immer Erkenntniß seyn würde? Ob das, das Erkennen eines Dinges vermittelnde, Vorstellen, auch ohne die dasselbe begleitende Anschauung, ein Begriff, und ein Denken sey oder nicht? Ob das Denken, oder was ihr dasselbe heißt, „sich etwas durch Begriffe vorstel-

len," schon allein die mittelbare Erkenntniß sey oder nicht? Ob es, wie man daraus, daß die „aus der Vergleichung und Zergliederung der Begriffe geschöpfte Erkenntniß" für die Diskursive von ihr erklärt wird, vermuthen sollte, — eine Mittelbare, die keine Diskursive Erkenntniß ist, gebe oder nicht? Ob endlich, da ihr das Denken „durch Begriffe vorstellen" heißt, die Vergleichung und Zergliederung dieses Vorstellens, d. h. des Denkens, auch wieder Denken, d. h. „durch Begriffe vorstellen" sey oder nicht?

Die allgemeingeltende Logik erklärt sich selbst §. 2., wie gewöhnlich, für die Wissenschaft der Regeln des Denkens; und „das Vermögen des Denkens„ ist ihr „der Verstand oder die Vernunft," und sie versichert, „sie habe bloß anzugeben, unter welchen Bedingungen das Denken, es betreffe einen Gegenstand, welcher es auch sey, dem Verstande angemessen sey" — „auch habe sie nur von den inneren Bedingungen des Denkens abzuhandeln, die in derjenigen Beschaffenheit der Gedanken bestehen, vermöge welcher sie der Art und Weise, wie der Verstand etwas zu denken vermag, angemessen sind." Wirklich sieht die allgemeingeltende Logik so ganz von dem, was ihr die äußere Bedingung des Denkens heißt, hinweg, daß ihr auch die Vorstellung eines an sich selbst nicht wirklichen, ja an sich selbst unmöglichen Gegenstandes, ein wirkliches und mögliches Denken, ein Gedanke ist, wenn diese Vorstellung nur keine Anschauung, sondern ein Begriff ist,

und (weil sie sonst kein Begriff seyn könnte) als Vorstellung nicht vereinbart, was sich in der Vorstellung nicht vereinbaren läßt.

Die Schulzische Logik hat es sogar überflüssig gefunden, sich auf eine besondere Abhandlung über die Begriffe einzulassen. Sie enthält zwar ein Kapitel: über die Verhältnisse der Begriffe zu einander, aber keines: über die Begriffe, als solche, und an und für sich selber; und sie überhebt sich jeder ausdrücklichen Erklärung, was sie unter Begriffen verstanden wissen wolle. Nachdem sie das Denken als das „sich etwas durch Begriffe vorstellen," erklärt hat, aber auch das „Vergleichen und Zergliedern der Begriffe" und das „Urtheilen und Schließen," wie gewöhnlich, für ein Denken gehalten wissen will, läßt sie sich, wie jede andere Darstellung der allgemeingeltenden Logik, durchaus auf keine Erklärung dessen ein: was den Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, als verschiedenen Operationen des Denkens, gemeinschaftlich ist, des Einen in ihnen allen, worin und wodurch sie ein Denken sind. Sie hat und kennt nur verschiedene Arten des Denkens, die aber unter keiner Gattung stehen, das Eigenthümliche haben, daß sie keine Gattung über sich haben, und gleichwohl Arten sind. Sie hat und kennt, und behandelt im 1. Hauptstück nur diese verschiedenen (gattungslosen) Arten der Wirksamkeit des Verstandes und nur (mehrere und mancherley) oberste und absolute Gesetze, unter welchen diese Wirksamkeit steht.

„Die mancherley Thätigkeiten" so beginnt jenes erste Hauptstück, „welche dem Verstande beygelegt werden" (nämlich welche insgemein für Denken gehalten werden) „und die Bedingungen der Möglichkeit diskursiver Erkenntnisse ausmachen, können füglich" (müssen eben nicht) „auf die Handlungen des Vergleichens, der Abstraktion und der Verbindung zurückgeführt werden." Was diese drey Thätigkeiten, zu Thätigkeiten des Denkens, zu Verstandesoperationen, macht, ist nicht etwa eine in ihnen allen enthaltene schlechthin einfache Thätigkeit des Denkens, als Denkens, sondern das Wort Denken, das ihnen als gemeinschaftliche Benennung durch Herkommen und Uebereinkunft beygelegt wird.

Ungeachtet aber diese drey Thätigkeiten durch ihren gemeinschaftlichen Namen in gleichem Range stehen, hat doch der Akt der Vergleichung vor den übrigen Akten voraus, „daß er jeder anderen Thätigkeit des Verstandes zum Grund liegt." In der allgemeingeltenden Logik sind Grund, und Bedingung, oder das Wodurch, und das Nichtohne — Eines und dasselbe. Gleichwohl aber wird man aus den Erklärungen, welche die Schulzische Logik von den drey Operationen aufstellt, deutlich wahrnehmen können, daß zwar ohne jenen Akt der Vergleichung die übrigen weder vor sich gehen, noch begriffen werden können, aber auch daß dieselben durch ihn weder vor sich gehen, noch begreiflich seyn können.

Unter dem Akt der Vergleichung versteht Hr. Schulz, mit der allgemeingeltenden Logik, den Akt des

Verstandes, „durch den wir uns derjenigen Verhältnisse „der Vorstellungen zu einander bewußt werden, welche „in der Aehnlichkeit und Verschiedenheit, „Vereinbarkeit und Unvereinbarkeit (in dem „Widerspruch) derselben bestehen." Hr. S. versichert dabey: „dieser Akt würde vom Verstande nicht bloß an Vorstellungen von Objekten, sondern auch selbst an den Gegenständen der Anschauung ausgeübt." Sind hier unter den Vorstellungen von Objekten, wie nach §. 1. zu vermuthen ist, nicht die Anschauungen von Objekten, sondern die Begriffe gemeint: so gehen die Begriffe schon der ersten Operation des Denkens vorher, und die Begriffe, als solche, sind überhaupt, ohne alle Operation des Denkens, schon Begriffe — sind aber unter jenen Vorstellungen die Anschauungen gemeint, so wird ja die Vergleichung nur am Vorgestellten, als solchem, folglich vermittelst der Vorstellung, ausgeübt.

Hätte es die allgemeingeltende Logik, und mit ihr Hr. S., nicht bey der verworrenen Vorstellung, dem undeutlichen Begriffe, der gemeinen und gedankenlosen Meynung — von der Vergleichung bewenden lassen: so hätte ihnen allerdings das Wort Vergleichung, und die Bemerkung, daß bey allem Denken Vergleichung vorkommt, auf die Spur des eigentlichen Denkens, die der, welcher einmal das Denken gedacht hat, in jener Logik vergebens suchen wird, helfen können. In dem oben aufgestellten vulgären Begriffe wird die Vergleichung nur wieder durch die vulgären und unbe-

stimmten Begriffe von Aehnlichkeit und Verschiedenheit, Vereinbarkeit und Unvereinbarkeit alles dessen, wessen man sich durch das, was Vergleichung heiße, bewußt werde, erklärt; und man gelangt zu diesem Begriff von Vergleichung nur durch jene Begriffe von Aehnlichkeit u. s w. Die allgemeingeltende Logik bekümmert sich nicht darum: ob und in wie ferne nicht zur Vergleichung als solcher, außer der Aehnlichkeit und Verschiedenheit, Vereinbarkeit und Unvereinbarkeit, auch noch Identität, als solche, vorausgesetzt werde, die keineswegs weder Aehnlichkeit, noch Vereinbarkeit, aber ohne welche weder das Eine, noch das Andere ist. Woher wüßte auch die allgemeingeltende Logik, daß die Aehnlichkeit, als solche, nur Verwandtschaft, Annäherung, Approximation des Nichtidentischen, als solchen, ist, und daß die Vereinbarkeit überhaupt, theils der Möglichkeit, Mischung, Coalition, des In- und Durcheinanders des Nichtidentischen, theils der Zusammensetzung, Composition, oder des bestimmten Nach- und Nebeneinanderseyns des Nichtidentischen, theils aber auch des Nexus, oder der unwandelbaren Unzertrennlichkeit, der nothwendigen Verknüpfung, welche allein die Vereinbarkeit im Denken und durchs Denken, als solchen, in seiner Anwendung ist, und die von jenen beyden anderen Arten der Vereinbarkeit zur Möglichkeit derselben schlechthin vorausgesetzt wird, bedeute? Die Logik würde aufhören müssen, die Allgemeingeltende, die Vorstellung und Darstellung von dem, was insgemein

für Denken gilt, zu seyn, so bald sie es zu dem Denken, das ein Denken ist, und nicht bloß scheint, zur Identität, die, als solche, weder Aehnlichkeit, noch Vereinbarkeit selber ist, noch auch durch Beyde möglich ist, während beyde nur durch die Anwendung der Identität möglich sind, — zur Identität, mit einem Worte, welche das oberste Gesetz des Denkens ist, gebracht hätte, oder bringen könnte. Anstatt in dem vulgären Sprachgebrauch, welcher schon das Wahrnehmen von Aehnlichkeit und Verschiedenheit, und des bald In- und durcheinander-, bald Außer- und nebeneinander-seyns des Mancherley im Vorstellen — das Denken nennt, anstatt das Denken schon in demjenigen Vergleichen zu suchen und zu finden, das dem Menschen mit seinen Halbbrüdern, den Thieren, gemein ist, und wodurch die Aehnlichkeit und Verschiedenheit, Mischung und Entmischung, Zusammensetzung und Auseinandersetzung sich ankündigt, — würde sie jenen Sprachgebrauch dem großen Haufen, für den es keine Logik geben kann, überlassen, und den Menschen nur in so ferne und nur dann für denkend erklären, wenn und in wie ferne er die Identität, als solche, anwendet zur Bestimmung des Einen im Vielen, des Nexus — (in und außer dem menschlichen Bewußtseyn), des Nexus, sage ich, dem alle Aehnlichkeit und Verschiedenheit, so wie alles In- und Durcheinander, und alles Außer- neben- und nacheinander des Mancherley als solchen, wie außer dem Bewußtseyn, so auch im Bewußtseyn, unterworfen werden muß, wenn das

Bewußtseyn sich über den von ihm als thierischen Bewußtseyn unzertrennlichen Schein im Menschen zur wahren Erkenntniß erheben soll.

„Nachdem wir uns der Verschiedenheit desjenigen, „was in einer Vorstellung enthalten ist, durch Verglei„chung desselben deutlich bewußt worden sind: so kön„nen wir es so von einander trennen, daß wir uns nur „noch einiger Theile des Inhalts, oder der Materie, der „Vorstellung bewußt bleiben. Dieses Trennen heißt das „Abstrahiren, Abstractio logica." Geht aber auch im Hunde vor sich, der ein Stück Fleisch von der Schüssel, seinen Herrn von andern Personen, u. s. w. unterscheidet, und der von dem Verschiedenen wegsehen, und auf das Aehnliche hinsehen kann, und umgekehrt; je nachdem diese oder jene Vermischung oder Entmischung, Zusammensetzung oder Auseinandersetzung in seinem thierischen Vorstellen vor sich geht. Aber der Hund kann nicht von dem Mancherley und von der bloßen Aehnlichkeit und Verschiedenheit daran wegsehen, und auf die Einheit des Vielen, das kein Mannigfaltiges ist, hinsehen; er kann die verschiedenen Erscheinungen, die er hat, weder zählen, (addiren und subtrahiren) noch überhaupt unter die Einheit des Vielen bringen. Dieß kann nur der Mensch, und kann es nur, weil und in wie ferne ihm mit der Identität, als solcher, in seinem Bewußtseyn, auch die Vielheit, das heißt, die wiederholte Einheit gegeben ist. Aber die allgemeingeltende Logik, welche die Aehnlichkeit, und Vereinbarkeit für Identität ansieht, weil dieselbe insgemein da-

für gilt, weiß nicht, daß die Mannigfaltigkeit, als solche, keine Vielheit sey, und auch keine Vielheit zulasse, außer in wie ferne die bloße Mannigfaltigkeit, als solche, aus dem Bewußtseyn entfernt, und die Einheit, als solche, an dem Mannigfaltigen im Bewußtseyn wiederholt gesetzt wird. Daß z. B. ein Apfel, ein Stein, und ein Vogel, nur durch die an ihnen wiederholte, und ihre Mannigfaltigkeit ausschließende Einheit gezählt, und — gedacht werden können. Dieser nicht thierischen, nur im Denken, als Denken in seiner Anwendung, vor sich gehenden, und dasselbe charakterisirenden Abstraktion liegt dieselbe Identität, welche von der Vergleichung vorausgesetzt wird, zum Grunde. Sie besteht im Aufheben des bloßen Mannigfaltigen, und im Herausheben des Einen im Vielen an demselben, im Wegsehen von dem Mancherley im In- und durcheinander und Außer- neben- und nacheinander desselben, und im Hinsehen auf die Einheit in der Vielheit, im Wegschaffen der bloßen Coalition und Composition, damit der Nexus, als solcher, unter welchem die Coalition und Composition steht, im Bewußtseyn darüber emporsteige, mit einem Worte! im Entfernen des bloßen Scheins aus den Vorstellungen solcher Wesen, denen das Denken zu Theil geworden, und die dasselbe auch, als Denken, gebrauchen, ohne es mit der allgemeingeltenden Logik für ein bloßes Vorstellen anzusehen und darzustellen.

„Durch den Aktus der Verbindung wird an „der Mehrheit eine Einheit, aber von sehr ver-

„schiedener Art hervorgebracht. Durch denselben „setzt nämlich der Verstand entweder Vieles als Theile „in ein Ganzes zusammen; oder Er bezieht eine Vorstel„lung als ein Merkmal auf eine andere Vorstellung, „oder Er denkt ein Urtheil als die Folge eines andern „Urtheils." Was die Mehrheit, an der die Einheit hervorgebracht werden soll, ohne die Einheit sey, überläßt Hr. S., mit der allgemeingeltenden Logik, dem eigenen Ermessen der Leser; und ob darunter Mannigfaltigkeit, oder Vielheit, oder beydes gemischt zu verstehen sey. Er muß dieses unbestimmt lassen, damit das Wort Mehrheit jedem genug thue, und allgemein gelte! Da Hr. S. in der Anmerkung hinzusetzt: „Was Einheit überhaupt sey, läßt sich nur „dadurch erörtern, daß man sie für die Abwesenheit „der Vielheit erklärt," so muß er wohl oben die Mehrheit mit der Vielheit für gleichbedeutend genommen haben. Die Vielheit kann ihm aber eben darum auch keineswegs wiederholte Einheit seyn, weil er sie dann (wozu er schwerlich aufgelegt seyn würde) für die wiederholte Abwesenheit der Vielheit erklären müßte; da er sie doch lieber für die Abwesenheit der Einheit erklären wird!!

Es würde zu weit führen, wenn wir das gedankenlose In- und durcheinander, die, selbst in ihrer Gemeinheit, ungemeine Verwirrung, und das Gewimmel von Widersprüchen, welches in dem beschriebenen Denkakte versteckt ist, und von demselben aus sich über das ganze Buch verbreitet, entmischen, entwirren, herausheben wollten. Identität, Einheit, objektive

Einheit, quantitative Einheit, qualitative Einheit, Unzertrennlichkeit, Ungetrenntheit, Angränzung u. s. w. ist in einer allgemeingeltenden Verworrenheit, in einer chaotischen Nichtunterscheidbarkeit gemischt und zusammengesetzt, und durch jene Einheit, welche Abwesenheit der Vielheit, und jene Vielheit, welche Abwesenheit der Einheit ist, zusammengehalten. Nur ein paar Proben davon.

Der die Einheit hervorbringende, folglich die Vielheit abwesend machende Verstand macht diese Abwesenheit auf verschiedene, folglich solche Art, welche die Abwesenheit der Einheit ist. Erstens setzt er Vieles, oder das, woran die Einheit abwesend ist, als Theile in ein Ganzes zusammen. Auf ein Ganzes, welches nicht durch Zusammensetzung dessen, was schon als geschieden vorhanden war, entsteht, und eben so wenig ein Ganzes der Composition, als der Coalition, sondern des eigentlichen Nexus, ein Ganzes, das in der Erkenntniß, als solcher, Systematisch, im Objekte, als solchem, Organisch ist, auf dieses Ganze, im Denken, als Denken in der Anwendung, versteht sich der allgemeingeltende — das Denken mit dem Vorstellen verwechselnde — Verstand nicht. Daher ist ihm auch der Begriff, nicht etwa bloß in empirisch-psychologischer, sondern recht eigentlich, in logischer Rücksicht, nichts als eine Complexion von Merkmalen, welche keinesweegs durch Identität, als solche, sondern durch eine Einheit, welche die Abwesenheit derjenigen Vielheit, die da Abwesenheit der Einheit ist, festgehalten

wird. „Das Ganze der Merkmale" (heißt es in der 1. Anmerk. zum §. 18.) „welche durch einen Begriff gedacht „werden, heißt auch die Bedeutung, oder der Inhalt „des Begriffs." Das Ganze dieser Merkmale aber ist, als Ganzes in der Vorstellung, durch die Zusammensetzung erzeugt, in welchem sich der Verstand durch den Akt der Verbindung als der Begriffmachende ankündigt.

Im zweyten Akt bezieht dieser Verstand „eine „Vorstellung als ein Merkmal auf eine andere Vorstel„lung," worin nach §. 44. das Urtheilen besteht. „Merkmal" heißt §. 18. „Alles, was bey einem Dinge vorgestellt wird." Das Urtheilen bezieht sonach eine Vorstellung als Merkmal, d. h. als etwas, was bey einem Dinge vorgestellt wird, auf eine andere Vorstellung, die, als solche, kein Merkmal, folglich Nichts, was bey einem Dinge vorgestellt wird, seyn muß!

Der dritte Akt „denkt ein Urtheil, als die Folge „eines andern Urtheils." Man substituire hier für: denkt, die Erklärung des Denkens, und für Urtheil, die Erklärung des Urtheils, und man erhält: Der dritte Akt stellt durch Begriffe vor ein Bezogenwerden einer Vorstellung, als etwas, was bey einem Dinge vorgestellt wird, auf eine Vorstellung, als Etwas, was bey einem Dinge nicht vorgestellt wird; — und stellt es vor, in wie ferne dieses Bezogenwerden aus einem Andern Bezogenwerden derselben Art erfolgt.!!

Erst nach den beschriebenen dreyen Verstandesope-

rationen stellt Hr. S. die logischen Principien selber auf, die ihm „in der Angabe der zu jenen drey Thätigkeiten unentbehrlichen Bedingungen in besonderen Formeln" bestehen.

Auch hier greift die Schulzische Darstellung der allgemeingeltenden Logik, so wenig als diese Logik selber, den Lesern vor. Eingedenk, daß sie nur dieser Bescheidenheit ihr Allgemeingelten verdankt, entscheidet sie nicht, ob es ein Einziges, oberstes, absolutes, Princip des Denkens, oder mehrere von gleich hohem Rang, gleich absolute, gebe, oder nicht.

§. 21. „Manche Logiker stellen das Princip des „Widerspruches, Principium contradictionis, als das „Einzige und oberste absolute Princip alles Denkens „überhaupt auf. Andere aber führen noch das Princip „der Identität, und das der Ausschließung, als zwey „von jenen verschiedene und unabhängige logische Prin„cipien an."

§. 22. „Das Princip des Widerspruches läßt „sich in folgender Formel ausdrücken: Vorstellungen „die einander widersprechen, können nicht mit einander „verbunden werden, d. h. solche Vorstellungen, von de„nen die Eine die Negation dessen enthält, was in der „andern gesetzt worden ist, können nicht als Merkmale „auf einander bezogen werden, oder, was als A ge„dacht worden ist, kann nicht auch noch als Non A „gedacht werden." Die „unentbehrliche Bedingung" aller Verstandesoperationen, welche durch den angegebenen Satz des Widerspruchs ausgedrückt werden soll, wird in der angeführten Erörterung ausdrücklich auf

das Bezogenwerden einer Vorstellung, als Merkmal, auf die Andere, folglich auf die zweyte Operation, das Urtheilen, eingeschränkt. Und in der That wird durch die Erste, nämlich die Zusammensetzende Denkthätigkeit in jedem Theile, den sie zu dem andern hinzusetzt, die Negation dessen, was in dem Andern gesetzt ist, und nur dadurch auch das Ganze gesetzt. Auch enthält der Inhalt jedes Begriffes — disparate, und der Umfang — disjunkte Merkmale, von denen keines in demselben Begriff, als Merkmal, auf das Andere bezogen werden kann, jedes das Andere aus sich ausschließt. Soll sich die Gesetzlichkeit des Satzes des Widerspruches über alle drey Denkthätigkeiten auch nur des Verbindens erstrecken — die Denkthätigkeit des Vergleichens und des Abstrahirens, als das, wofür sie in der allgemeingeltenden Logik gilt, setzt nicht den Satz, der den Widerspruch verneinet, sondern das baare Setzen des Widerspruches voraus — so muß das Widersprechende für das: was sich überhaupt nicht verbinden läßt, erklärt, und die Formel des Satzes lauten: „Vorstellungen, die sich nicht verbinden lassen, lassen sich nicht verbinden."

„Dasjenige Denken," sagt die Anmerk. 3. „welches einen Widerspruch enthielte, ist schlechthin unmöglich, denn der Widerspruch hebt alles Denken auf." Das letztere hat der Widerspruch wirklich in der bisherigen allgemeingeltenden Logik gethan, und wird es so lange thun, bis eine Nichtallgemeingeltende, durchs Denken, den Widerspruch wenigstens in der Logik

selber aufhebt. Diese wird das Denken, eben darum, weil in demselben und durch dasselbe der Widerspruch schlechthin unmöglich ist, weil es das dem Widerspruche schlechthin Widersprechende ist — das, was den Widerspruch sich selbst widersprechend macht, und dadurch schlechthin aufhebt, — seinem obersten Gesetze nach, für die Identität, als solche, erkennen müssen. Sie wird unter andern den wesentlichen Unterschied zwischen Denken, als solchem, und Vorstellen, auch dadurch einleuchtender machen, daß sie zeigt, daß, und warum das Widersprechende nicht gedacht, aber unter einem Denken vorgestellt, und auch nur dann unter einem Denken, das als Denken angewendet ist, vorgestellt werden kann, wenn der Widerspruch als die Vorstellung eines Nichtdenkens für ein Denken, als die Verwirrung, Vermischung, Verwechslung der Nichtidentität mit der Identität — worin sein wahres Wesen oder Unwesen besteht, vorgestellt wird.

„Was den Grundsatz der Einerleyheit" (heißt es „§. 24.) Principium Identitatis seu Positionis anbetrifft, so wird er gemeiniglich in der Formel ausgedrückt: Ein jedes Ding ist das, was es ist, oder jedes „Ding ist sich selbst gleich. A = A und Non A = Non A. „Soll er nun nichts weiter bedeuten, als: Wer etwas, „als A, denkt, der denkt es als A und nicht als Non A, „so ist es ein tautologischer Satz, der noch dazu „über die Bedingungen des Denkens nichts bestimmt. „Soll aber dessen Sinn dieser seyn: Was als A gedacht „worden ist, kann unmöglich auch als Non A gedacht

„werden, so ist es kein von dem Principe des Wider„spruchs verschiedener Grundsatz." Es ist schon ein schlimmes Zeichen, daß der Satz der Identität oben der Satz der Einerleyheit genannt wird. Das Einerley ist das Nichtmancherley, das Viele am Mannigfaltigen, als solchem, das also das Mannigfaltige voraussetzt; während die Identität, als solche, das Eine, als Eines und dasselbe ist, und zwar von der Nichtidentität, damit sie Nichtidentität als solche sey, vorausgesetzt wird, selber aber, um Identität zu seyn, keineswegs die Nichtidentität voraussetzt, und darum schlechthin Positiv, und das Principium Positionis ist. Die Identität ist absolute, die Einerleyheit relative Einheit. Die Identität ist keine Vielheit, begreift aber die Vielheit unter sich, die Einerleyheit ist Vielheit und begreift die Mannigfaltigkeit unter sich. Die allgemeingeltende Verworrenheit des bisherigen logischen Begriffes von Identität offenbart sich denn auch in der Schulzischen Formel: „Ein jedes Ding ist das, was es ist." Ding heißt in der Sprache jener Logik, was sich durch einen Begriff vorstellen läßt; und der Sinn der Formel ist sonach: Was sich durch einen Begriff vorstellen läßt, läßt sich durch einen Begriff vorstellen! Was hindert endlich in der zweyten Formel: Jedes Ding ist sich selbst gleich, unter Ding, ein Individuum, welches, da es sich nach der allgemeingeltenden Logik denken läßt, ein logisches Objekt ist, vorzustellen? Dann aber ist zwar das Individuum sich selbst, aber auch nur sich selbst, und keinem Andern,

sich selbst aber auch nur in jedem unzertheilbaren Momente seines wechselnden Seyns gleich; während das, dem Individuum, oder was dasselbe heißt, dem Objekte als Erscheinung, zum Grunde liegende Objekt, das keine Erscheinung, oder Individuum, sondern die Möglichkeit und Wirklichkeit zusammen, und an sich selber, ist, das, was bey jeder Erscheinung sich selbst gleich, und bey allen sich als Eine und eben dieselbe wiederholende Objektivität ist. Die Identität, deren Seyn, als Identität, noch kein Möglichseyn, Wirklichseyn, kein Etwas, so wenig als Nichts, kein Objekt, so wenig als Subjekt, und überhaupt kein anderes, als das Identischseyn, ist, ist als Identität nur in sich, und durch sich selbst, ist folglich schlechthin, und unwandelbar, in ihrem Identischseyn. Dieß ist der Sinn des eigentlichen Satzes der Identität, und in diesem seinem eigentlichen Sinne geht er dem Satze des Widerspruchs vor. Bloß darum, weil die Identität, als solche, unwandelbar Identität ist, ist die Nichtidentität, als solche, unwandelbar Nichtidentität, ohne je Identität seyn und werden zu können; ist die Identität schlechthin nicht Nichtidentität. — Nur darum ist A, als A, nicht Non A. Weil in der Identität, als solcher, durchaus keine Negation statt finden kann, darum hebt die in die Identität hineingezogene Negation sich selber auf, und sezt die, sich selbst affirmirende, Identität. Jedoch wer wird der Allgemeingeltenden so was verständlich machen können?

Indessen ist die allgemeingeltende Logik doch auch nicht so ganz allgemeingeltend, als sie sich selbst dafür hält, wenn sie sich von der spekulativen Philosophie, oder gar von der Philosophie überhaupt, unterscheidet. H. S. nimmt freylich in der Vorrede, mit Kant, als ausgemacht an: „daß die Logik schon seit ihrer Bearbeitung durch Aristoteles „den Vorzug einer festbegründeten, und, dem Umfang „nach, vollständig aufgestellten Wissenschaft behaupte, „und daß nur der Vortrag derselben immerfort einer Vervollkommnung in Ansehung der Anordnung, „Bestimmtheit und Deutlichkeit, fähig und bedürftig „geblieben sey." H. S. scheint aber auch, mit Kant, und allen Uebrigen, welche Kanten jenen Lobspruch der Logik nachgesprochen haben, vergessen, oder nie bedacht, zu haben: daß die, sowohl metaphysischen als empirischpsychologischen, Einmischungen in die Logik, über welche Kant, der Erste, so laute Klage geführt, und von welchen er die Logik zu reinigen gesucht hat, von jeher mehr oder weniger für wesentliche Ingredienzien der Logik an sich selber gegolten haben. Schon durch den wandelbaren Zustand jener Ingredienzien war nicht bloß der Vortrag, sondern die sogenannte Wissenschaft selber, und das, was für ihr Wesen gehalten wurde, einem unaufhörlichen Wechsel unterworfen, und nur das Aeußere ihres Vortrages, gewisse Kunstworte, und die Schemate ihrer Eintheilung sind das, was sich an ihr in der Hauptsache unverändert erhalten hat. Das Wesen der Logik

vor Kant war zwischen dem Empiriker Locke und dem Rationalisten Leibnitz streitig, indem Locke den Gedanken, als solchen, in der Vorstellung, wie ferne sie durch ein Wort bezeichnet wird, Leibnitz aber in der Vorstellung, in wie ferne sie das Wesen des Objektes ausdrückt, bestehen ließ; der Eine die Wahrheit der Erkenntniß in ihrer Uebereinstimmung mit der Individualität des Objektes, und in dem empirischen Charakter der Vorstellungen, woraus sie besteht, — der Andere in ihrer Uebereinstimmung mit dem Allgemeinen und Nothwendigen des Objektes, und in denjenigen Vorstellungen, die über das Empirische, als solches, hinausgehen — aufsuchte, der Eine die Allgemeinheit von den bloßen Gedankenzeichen ableitete, und für den bloßen Schatten der Wahrheit erklärte, der Andere aber aus dem Wesen des Denkens ableitete, und für die Wahrheit an sich selbst erklärte. Was dem Einen wahre Logik war, galt dem Andern für eine bloße Dialektik, die den Schein der Wahrheit für die Wahrheit selbst ausgiebt.

Das Menstruum, durch welches Kant die Abscheidung dessen, was er die allgemeine Logik nennt, von allen sowohl empirischen als metaphysischen Einmischungen versuchte, war bekanntlich der ihm eigenthümliche Begriff des Transcendentalen — der Begriff einer In- und Durcheinandermischung des Empirischen und des Metaphysischen, durch welche das Metaphysische präcipi-

tirt, das Empirische sublimirt erscheint, das Eine sich ins Unsichtbare verliert, das Andere, als nicht mehr Empirisch, über den empirischen Bodensatz emporsteigt. Nur dadurch, daß das Transcendentale, als das nicht bloß Formale, sondern das Materialformale, und Formalmateriale, angesehen wird, giebt es für die Kantischen Transcendentalphilosophen einen wesentlichen Unterschied zwischen demselben, und dem Empirischen, welches das bloße und nicht formale Materiale, und dem (allgemein) Logischen, welches das bloße und nicht materiale Formale der Erkenntniß enthält. Ohne die Kantische Unterscheidung des Empirischen und Transcendentalen ist die Logik, als nichttranscendentale, sondern allgemeine Logik, und in so ferne als Wissenschaft derjenigen Form, welche sowohl der Transcendentalen, als der Empirischen, Erkenntniß gemeinschaftlich ist, etwas an sich selbst Unmögliches, und die Logik überhaupt hat für die Kantische Schule eine eben so eigenthümliche Bedeutung, als sie für die Leibnitzwolfische und für die Lockische hatte, und in welcher sie für keine andere Schule, als Logik, gilt. Dasselbe findet denn auch bey der Schulzischen Logik statt. Auch sie ist ihrem Geist und Wesen nach von jeder andern verschieden, und steht und fällt, wenn man vom Aeußern ihrer Terminologie wegsieht, mit dem Schulzischen Skepticismus, den sie stillschweigend voraussetzt, und ausdrücklich befördert, und der nicht mehr und nicht weniger als ein In- und

Durcheinander, eine Coalition, der Lockisch-empirischen und der Kantischkritischen Ansicht des sogenannten Logischen ist.

2.

Grundriß der Logik von Johann Heinrich Tieftrunk, ordentlichem Professor der Philosophie zu Halle. Daselbst in der Curt. Buchhandl. 1801.

Gleichwie die Schulzische Logik zum Wesen der Logik an sich selbst, und, als Wissenschaft, die Unabhängigkeit derselben von der spekulativen Philosophie überhaupt fordert, und darin den Grund ihrer Allgemeingültigkeit zu finden glaubt: so fordert die gegenwärtige Tieftrunksche die Anerkennung der Abhängigkeit der Logik ihrem Wesen nach von der transcendentalen, und zwar von der Kantischen Philosophie, zum Wesen der Logik an sich selbst, und, als einer Wissenschaft; leitet ihre Allgemeingültigkeit aus der Kantischen Transcendentalität ihres Ursprungs ab, und hat gegen die Kantische Ansicht der allgemeinen Logik nichts anderes einzuwenden, als daß dieselbe nicht genug Kantisch ist. Wir theilen hier den merkwürdigen Bericht mit, den ein Repräsentant der Kantischen Schule in der Je-

naischen A. L. Z. N. 214. 1802. für diese Schule abstattet, und begnügen uns, denselben mit ein paar kurzen Anmerkungen zu begleiten.

„Von dem, erst in neuern Zeiten zur Sprache gebrachten, Bedürfnisse einer Zurückführung der Logik auf die Elemente des menschlichen Erkenntnißvermögens hat sich nun auch Herr Tieftrunk so vollkommen überzeugt, daß er den Aeußerungen Kants hierüber, nicht nur ausdrücklich widerspricht, sondern sie auch durch die standhaftesten Gründe widerlegt. Ohne daß man die Akte des Gemüths, welche sich in der Erzeugung der Begriffe, Urtheile und Schlüsse hervorthun, mit erschöpfender Bestimmtheit heraushebt, kann man jetzt auch in den Augen des Verfassers von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen gar nicht handeln; ungeachtet Kant selbst nichts zur Logik rechnen will, als die Lehre von jenen drey Wirkungsarten des menschlichen Verstandes. Mit der Hinweisung auf diese Akte aber, und mit der Hervorrufung derselben, sagt er, stehe man sofort schon im Gebiete des Ursprünglichen und Transcendentalen, das also von einer Logik, welche nicht unvollständig bleiben, sondern ihren Namen verdienen soll, durchaus nicht umgangen werden könne. Mit dem ihm eigenen Scharfsinne unternimmt daher der Verfasser, was vor ihm noch keiner unternahm, den buchstäblichen Kantianismus unter einigen veränderten Wendungen zur Ergänzung des Mangelhaften an den bisherigen Logiken anzuwenden, und dem Publikum hiermit eine Logik zu geben, welche, gegen Kants Idee von einer Logik,

dennoch aus Kantischen Baumaterialien zusammengesetzt ist. Der Vereinigungspunkt aller möglichen Akte unsers Erkennens scheint dem Verfasser nirgends richtiger gesucht werden zu können, als in dem Bewußtseyn, worunter er die Spontaneität des Vorstellens überhaupt, oder diejenige ursprüngliche Gemüthshandlung versteht, deren Grund der Thätigkeit lediglich in das Gemüth selbst gesetzt werden muß, (apperceptio originaria et transcendentalis). Die Functionen dieses Bewußtseyns in der Constitution eines Objects sind bey ihm blind (S. 67), mithin ohne Bewußtseyn; indem sie allen Begriffen vorhergehen, und nach der bloßen Naturgesetzmäßigkeit des (gleichwohl mit absoluter Spontaneität und Eigenmacht handelnden) Bewußtseyns erfolgen. Dadurch aber, daß sich dieses (zuerst nur noch bewußtlose) Bewußtseyn in der Folge zu einem Verstande constituirt, eröffnet es sich sodann erst sein Auge für sich selbst, sowohl als für sein Erzeugniß. (ebend.) Hat es nun auf der einen Seite in seinem Selbstsetzen sich selbst beschränkt, und auf diese Art den Erzeugungsakt der Empfindung vollzogen, wodurch es ein empirisches Bewußtseyn wird (S. 43) und hat es sich, auf der andern, durch seine Entwicklung in eine wirkliche Verstandesfähigkeit sein Auge für sich selbst sowohl als für sein Erzeugniß geöffnet: so kann es auch die Elementarbegriffe und Grundsätze erblicken, welche ihren Geburtsort ganz allein im Verstande haben, und welche eigentlich die Verstandeshandlungen anzeigen, durch die dieser einen, ihm anders

woher, nämlich aus der Sinnlichkeit, gegebenen, Stoff zur Erkenntniß erhebt. Hieraus entsteht die materiale oder transcendentale Logik. Sucht hingegen das Bewußtseyn, nachdem es sich sein Auge einmal geöffnet hat, bloß die Gesetze hervorzuheben, denen der Verstand unterworfen ist, wenn er sich nur als Verstand zeigen will, er mag denken was und worüber er will: so ist dieß eine Angelegenheit der formalen Logik. Es ist aber klar, fügt der Verfasser S. 35 hinzu, daß die formale Logik ihr Geschäft nicht vollenden kann, wenn sie nicht die materiale mit sich verbindet; denn es sind eben dieselben Verstandeshandlungen, aus welchen jene Elementarbegriffe und diese Gesetze entnommen werden müssen. Mache ich mir einen Begriff von der Verstandeshandlung: so habe ich ihr Gesetz; erwäge ich, daß dieser Begriff eine selbsterzeugte Vorstellung des Verstandes ist: so habe ich an ihm ein Element, welches, es mag vorkommen, wo es will, immer reiner Zusatz des Verstandes ist. Durch die Annahme eines solchen unzertrennlichen Zusammenhangs zwischen demjenigen, was der Verfasser materielle und formale Logik nennt, hat er sich den Weg gebahnt, die Hauptmomente der ganzen Kantischen Kritik zu einem Gegenstande der Vernunftlehre zu machen, ja, zum Behufe einer deutlichen Einsicht in das ganze Gewebe der menschlichen Vorstellungen, sogar das Empirische in seiner Logik vorerst beyzuziehen, es von dem Formalen und Transcendentalen, im Geist der Kritik, ausführlich abzusondern, alsdann zu den Kantischen

Sinnlichkeitsformen, zur Lehre vom Raum und der Zeit, überzugehen, alles zuletzt in die ursprünglichen Apperceptionsakte, die er als das Höchste und Letzte an unserer Erkenntniß annimmt, aufzulösen, und sonach das ganze Feld unsers Vorstellungsvermögens mit kritischer Genauigkeit auszumessen. Das Eigenthümliche, welches dem Verfasser in der Anwendung des, zu dem Ende gebrauchten, Kantischen Maßstabes zukömmt, besteht hauptsächlich darin, daß er durch sein, oben angeführtes, ursprüngliches Bewußtseyn (mithin, wie man sonst zu reden gewohnt war, durch die ursprüngliche Natur und Beschaffenheit unsers Geistes) alles schon fertig gemacht werden läßt, was zum Inhalte und zur Form des Objektiven an unsrer Erkenntniß gehört (S. 63), ehe wir zu den Akten des Begriffemachens, Urtheilens und Schließens gelangen können, daß er 2) in dieser Absicht die Akte der Quantität, Qualität und Relation von dem Akte der Modalität im menschlichen Bewußtseyn trennt, und jenen die blinde, gleichsam im Dunkeln vor uns hingestellte Vorherbestimmung des Objektiven an unsrer Erkenntniß aufträgt, bis wir durch die Akte der Modalität, das heißt eben bey ihm, durch das Geschäft des Begriffmachens, Urtheilens und Schließens, erst Licht und Helle in jenes dunkle Naturerzeugniß unsers ursprünglichen (bewußtlosen) Bewußtseyns bringen, bis also die, objektiv bereits fertig gewordene, Erkenntniß nun auch eine subjektive und von uns in Ueberlegung genommene, oder reflektirte Erkenntniß wird. Man muß ge-

stehen, daß die Kantische Kategorieentafel gegen die vielen Anfechtungen, welche sie schon seit einiger Zeit erfährt, noch nie sinnreicher in Schutz genommen worden ist, als durch diese Theilung, welche der Verfasser mit außerordentlichem Scharfsinne an ihren Denkformen geltend zu machen weiß. Es sind bey ihm die neun ersten dieser Denformen, welche unter einem, sie leitenden, ursprünglichen und transcendentalen Bewußtseyn, folglich im Grunde doch auch wiederum so, wie es Kant haben will, bloß subjektiv das Objektive an unserer Erkenntniß im Stillen vorbereiten, vermitteln, zurechtlegen, bis das Werk so weit zur Reife gediehen, oder, wie der Verfasser spricht, fertig gemacht worden ist, daß es durch die drey letzten Denkformen auf der Tafel der Kategorieen, durch die Möglichkeit, Wirklichkeit, und Nothwendigkeit, an Tag gebracht, in Ueberlegung gezogen, in einem wirklichen Bewußtseyn herausgehoben, und auf Begriffe, Urtheile und Schlüsse reducirt werden kann. Die Einheit, Vielheit, Allheit, die Realität, Negation und Limitation, die Substanz, Ursache u. s. w. hatten also im Dunkeln (worin die Natur ja ohnehin alle ihre Werke beginnt) oder wenn Recensent sich des obsoleten Ausdrucks bedienen darf, in abysso animi, bereits gewirkt, und für das Hervorgehen einer reflektirten Erkenntniß im Verborgenen gewuchert, ehe die Reihe auch an die drey letzten Kategorieen der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, und ehe es an und in diesen drey letzten zum wirklichen Ausbruche der schon fertigen Er-

kenntniß, vermittelst besonderer Erkenntnißarten käme. Diese drey letzten brachten bloß zur Sprache, und publicirten, was von jenem stillen Bewußtseyn vor dem lauten Bewußtwerden schon aufs Reine gebracht, geordnet, ausgefertigt worden ist. Vor allen Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, folglich doch wohl auch ohne alle Begriffe, Urtheile und Schlüsse, operirten in uns schon die Einheit, Vielheit, Allheit, nebst den sechs übrigen Kategorieen, welche Kant den Kategorieen der Modalität noch vorangehen läßt, sie sind das ganz eigentlich apriorische und transcendentale Alphabet, ohne das wir zwar allerdings an den Erscheinungen der Welt nichts würden lesen und verstehen lernen, das aber, auf der andern Seite, dennoch auch, bloß an und für sich, noch von keinem Nutzen für uns seyn würde, wenn uns nicht die Vocale der drey letzten Kategorieen auf der Kantischen Tafel zur Artikulation und Aussprache derselben verhälfen. Wie die Beyträge bestimmt werden, die eine jede dieser drey letzten, nun noch in ihrem Theile, zu einem vernehmlichen Ausdrucke der vorhergehenden, an sich blinden und tonlosen Kategorieen liefern muß, läßt sich, ohne sonderliche Mühe, bey einem consequenten Schriftsteller voraus absehen. Die erste darunter, nämlich die Kategorie der Möglichkeit, wird wohl höchst wahrscheinlich mit dem Geschäft des Begriffebildens, — die zweyte, nämlich die Kategorie der Wirklichkeit, mit dem des Urtheilens, und die dritte, welche in der Nothwendigkeit besteht, mit dem Geschäft des Schließens beauftragt werden.

Und dieses ist nun auch in der That alles übrige, was in diesem Grundriß der Logik noch als etwas *seinem Verfasser Eigenthümliches* betrachtet werden kann; ungeachtet es durch mancherley besondere und abstechende Ansichten hindurchgeführt wird, die sich aber alle zuletzt wieder in die *Eigenheit* jenes Gesichtspunktes auflösen, in so ferne sie vom *Gewöhnlichen* abgehen. Die *Form* (das Wesen) eines Begriffes ist bey dem Verfasser durchweg etwas bloß *selbstgemachtes*, (S. 77.) nach einer ursprünglichen Convenienz, oder ursprünglichen Disposition der subjektiven Menschennatur, zur *möglichen* Aufnahme mehrerer Gegenstände in *einem gemeinschaftlichen Vereinigungspunkte*, auserſehenes, *an sich bloß problematisches*, bald hie, bald dorthin befehlichtes, schwebendes, welchem die Anschauung erst Gegenstände unterstellen muß, damit in einem *Urtheile* zur *problematischen Möglichkeit* auch noch eine *assertorische Wirklichkeit*, oder in einem Schlusse zur *assertorischen Wirklichkeit* auch noch eine *apodiktische Nothwendigkeit* hinzukomme. Der im *Begriffebilden thätige* Verstand berührte also die Gegenstände, als *wirkliche Gegenstände*, noch nicht, er gäbe uns nichts vom Objekte selbst (S. 75), sondern nur eine, *die gemeinsame Vorstellungsart des Subjekts enthaltende*, Vorstellung, (von was? — nicht von der Sache, sondern von jener gemeinsamen Vorstellungsart des Subjekts). Erst die Anschauung stellte sodann einem, zur *möglichen* Aufnahme von Gegen-

ständen geeigneten Dinge, dergleichen die Begriffe beym Verfasser sind, die Wirklichkeit in einem gewissen Objekte, und in einer Wirklichkeit ein gewisses Objekt, assertorisch unter, und beförderte auf diese Art unsere Begriffe zu Urtheilen. Endlich ergriffe die Vernunft eines oder das andere von diesen, durch die Anschauung zu einer assertorischen Dignität erhobenen, Urtheilen, und verliehe ihnen, die gleichwohl erst durch Anschauungen zu ihrer assertorischen Würde gelangt sind, nun durch die völlige Anschauungslosigkeit ihres reinen geistigen Wesens, in abgezogenen Schlüssen, eine völlig apodiktische Gewißheit. — Nie haben sich wohl Kantische Originalideen mit einer dem Bedürfnisse der Zeit huldigenden, eigenen Erfindungsgabe glücklicher zusammengefunden, als in dieser Logik."

So wenig wir das hier beschriebene Verdienst, das sich H. Tieftrunk durch die Ergründung der Logik um den buchstäblichen Kantianismus, und um die Logik seiner Schule erworben hat, zu verkleinern gesonnen sind: so wenig dürfen wir den sichtbaren Antheil unbemerkt lassen, welchen H. Fichte daran hatte, indem derselbe die Kantische Spontaneität bis zur Vollkommenheit der absolutsubjektiven, und subjektivabsoluten Caussa Sui — in dem sich selbst Setzen, sich selbst Entgegensetzen, und sich selbst Beschränken — ausgebildet hat. Die

blinden Funktionen der bewußtlosen Thätigkeit des Bewußtseyns, die Eigenmacht des Sich Selbst Setzens, und besonders des „Sich Beschränken im Selbstsetzen, wodurch der Erzeugungsakt der Empfindung" zu Stand kömmt, würde sich, der sich selbst überlassene, Buchstäbliche, Kantianismus schwerlich zutrauen, und H. Tieftrunk hätte leicht einem andern Recensenten aus der Kantischen Schule in die Hände gerathen können, der es mit dem Buchstaben der Critik d. r. V. genauer genommen wissen will.

Ausschließend hingegen gebührt H. T. die Ehre der Entdeckung: daß die Denkthätigkeit, als solche, und in den Kantischen Denkformen, durch welche sich dieselbe als Verstand konstituirt, von einer andern Thätigkeit des Bewußtseyns unterschieden werden müsse, die jener vorhergehe, und das Objekt mit den Kategorieen der Quantität, Qualität und Relation, und in denselben, sich selber producire, ohne von diesem Produkte, und von sich, eher ein Bewußtseyn zu haben, als bis sie damit fertig ist, und darauf erst in und mit den Kategorien der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit ins Bewußtseyn übergehe, und allererst als Verstand sich konstituire. Damit sie sehend werden könne, muß sie blind gewesen seyn, und um blind gewesen zu seyn, muß sie sehend werden können!

Die dreymal drey Kategorieen, in welchen, und mit welchen die bewußtlose Thätigkeit des Bewußtseyns das Objekt — und sich selber — selbst macht, müssen sonach vorhanden seyn, ohne

daß ihnen, und dem Objekte, und der Thätigkeit, deren Formen sie sind, weder Möglichkeit, noch Wirklichkeit, noch Nothwendigkeit zukämen, welche nur die Formen der bewußten Thätigkeit sind, und nur durch diese auch jenen erst mitgetheilt werden. Freylich kann der bewußtlosen Thätigkeit des Bewußtseyns eben darum, weil sie die Bewußtlose ist, nicht zugemuthet werden, daß sie erkläre, beweise, verantworte: wie sie zu jenen dreymal drey nicht möglichen, nicht wirklichen, nicht nothwendigen Handlungsweisen gelange, wodurch sie das Objekt und sich selber macht. Aber desto mehr kann, und muß dieses von der Bewußten, in Rücksicht auf ihre eigenthümlichen Handlungsweisen gefordert werden; und sie hat aufzuweisen: wie, und warum denn nur als die Form ihrer Thätigkeit die Möglichkeit — möglich, die Wirklichkeit — wirklich, und die Nothwendigkeit — nothwendig ist. In Rücksicht auf die Möglichkeit hat sie dieses auf folgende Weise geleistet. Die Kategorie der Möglichkeit, die nicht etwa, wie der Recensent aus einer ihm eigenen Bescheidenheit sich ausdrückt, wahrscheinlich, sondern sicher und ungezweifelt, durch die Kantische Denkthätigkeit mit dem Geschäft des Begriffmachens beauftragt ist, ist an sich selbst nichts als die Form des Begriffes, die Vorstellbarkeit durch einen Begriff überhaupt. „Die Form, oder das Wesen, „eines Begriffes ist, wie der Recensent richtig bemerkt, „bey dem Verfasser durchweg etwas Selbstgemach„tes, nach einer ursprünglichen Convenienz, oder

„ursprünglichen Disposition der subjektiven Menschen„natur zur möglichen" (Schade, daß hier kein anderes Wort gewählt werden konnte, da es die Erklärung des Möglichen, als solchen, gilt) „Auf„nahme mehrerer Gegenstände in einem gemeinschaft„lichen Vereinigungspuncte ausersehenes, an sich bloß „problematisches, bald hie, bald dorthin befeh„lichtes, schwebendes, welchem die Anschauung „erst Gegenstände unterstellen muß," (ein leerer Platz fürs Mancherley, subjektives Vakuum) „damit in einem Urtheile zur problematischen Mög„lichkeit auch noch eine assertorische Wirklich„keit, oder in einem Schlusse zur assertorischen „Wirklichkeit eine apodiktische Nothwendig„keit hinzukomme. Der, im Begriffbilden, thätige „Verstand berührte also die Gegenstände, als wirk„liche Gegenstände, noch nicht; er gäbe uns nichts „vom Objekte selbst (75)," (zu dessen Möglichkeit, als Objekt, also erfordert wird, daß es ohne Möglichkeit Wirklich sey!) „sondern nur eine, die gemein„same Vorstellungsart des Subjekts enthaltende Vor„stellung — von was? — nicht von der Sache, son„dern von jener gemeinsamen Vorstellungsart des „Subjektes."

Bey dieser Erklärung der Kategorie der Möglichkeit, als Form des Begriffes, und der Form des Begriffes, als Kategorie der Möglichkeit, ist wenigstens deutlicher, als in jeder andern bisher aufgestellten abzunehmen: was die Kantische sowohl, als überhaupt die allgemeingeltende Logik unter Mög-

lichkeit, als Möglichkeit, versteht. Diese ist ihr nämlich die Bestimmtheit zu nichts Bestimmten, für die es eben darum allein nichts Widersprechendes, keine Unmöglichkeit, giebt, weil das, was sich widersprechen soll, ein bestimmtes Positives und Negatives voraussetzt, während Positivität und Negativität in ihrer Unbestimmtheit sich mit einander vertragend das Nichtunmögliche ausmachen — die in der Modifikationslosigkeit bestehende Modifikation, die bey den Alten das Wesen des Urstoffs war, jetzt aber zum Wesen der Urselbstthätigkeit gehört — das unentschiedene Entweder-Oder — das schwebende So oder Anders, das an sich weder Wahre noch Unwahre, das an sich Ungewisse, das Problematische κατ' ἐξοχην.

Die hier beschriebene Möglichkeit, welcher keine Unmöglichkeit gegenüber steht, und welche also auch keine Unmöglichkeit aus sich ausschließt, muß erst die von ihr unabhängige Wirklichkeit, welche, als solche, in der bestimmten Bestimmtheit besteht, und vermittelst der Anschauung zum Begriffe hinzukömmt, zu sich genommen haben; muß aufgehört haben mögliche (problematische) Möglichkeit zu seyn; muß wirkliche (assertorische) Möglichkeit geworden seyn; muß ferner, als wirkliche Möglichkeit, sich mit der wirklichen Wirklichkeit vereinbaren, und das Produkt dieser Vereinbarung, das Apodiktische, oder die Nothwendigkeit zu sich nehmen: wenn ihr die Unmöglichkeit

gegenüberstehen, wenn sie die Unmöglichkeit aus sich ausschließen, wenn sie als Gegensatz des Unmöglichen, und Unmöglichkeit des Entgegengesetzten, auftretten soll!! Was also an der Wirklichkeit Unmöglich, und wirklich Möglich, wirklich Wirklich, und wirklich Nothwendig ist — hat die sinnliche Wahrnehmung zu entscheiden, kömmt bloß aufs Anschauen an, ohne welches die Möglichkeit leere Form des Begriffes, die Wirklichkeit leere Form des Urtheils, die Nothwendigkeit leere Form des Schlusses, und in dieser Leerheit das eigentlich Logische ist!! In der von der Möglichkeit unabhängigen, und von der Anschauung abhängigen, und nur in so ferne mehr als logischen, nur in so ferne reellen Wirklichkeit hat man auch das nicht bloß in der Einbildung sich Widersprechende, und sich Nichtwidersprechende aufzusuchen, und der Satz des Widerspruchs, der in der Logik nichts als ein leerer, tautologischer Satz ist, nichts weiter aussagt als: „Was sich nicht vereinbaren läßt, widerspricht sich, und was sich widerspricht, läßt sich nicht vereinbaren, — was sich widerspricht, widerspricht sich!" muß seine Anwendung, und Anwendbarkeit in der Anschauung und durch dieselbe erhalten, durch die Anschauung, sage ich, welche Anschauung aber, weil und in wie ferne die Wirklichkeit, als solche, und die Realität, als solche, bloße Kategorieen, Denkformen, Handlungsweisen der Subjektivität sind, selber keine Realität und Wirklichkeit hat, sondern

dieselbe erst dadurch erhält, daß sie die leere Denkform ausfüllt!! Eben diese Ausfüllbarkeit dieser leeren Denkformen durch das Mancherley, was durch Sinnglieder, Einbildungskraft, Phantasie angeschaut, und wodurch jene Leerheit schlechthin postulirt wird, ist der eigentliche Grund ihres Allgemeingeltens. — Nur diejenige Form des Denkens, welche alles bloße Mancherley, als sinnlichen Schein, von sich ausschließt, und darum eben so wenig leer seyn, als durch irgend ein Mancherley ausgefüllt werden kann, diejenige Form des Denkens, welches, als Denken, so wenig subjektive Thätigkeit des Menschen ist, daß dasselbe (während es sich an allem Berechneten und Zweckmäßigen in und außer dem Menschen, als das Prius κατ᾽ ἐξοχην ankündigt) am wenigsten in derjenigen subjektiven Thätigkeit, welche für Denken, und zwar Selbstdenken ausgegeben wird, am allerwenigsten in der allgemeingeltenden Logik statt findet, diese einzig wahre Form des Denkens wird so lange ein Geheimniß bleiben, bis die immer auffallendere Absurdität von dem, was jetzt allgemein für Denken gilt, nach und nach ihre gemeinschaftliche Veranlassung eben in der allgemeingeltenden Vorstellung vom Denken, welche das Denken als solches mit dem Vorstellen verwechselt, enthüllt haben wird.

3.

Lehrbuch der Logik, nebst einer Einleitung zur Philosophie überhaupt und besonders zu der bisherigen Metaphysik, von Christian Weiß, außerordentl. Prof. der Philosophie in Leipzig. Daselbst bey G. J. Göschen 1801.

Der erste Abschnitt, mit welchem in diesem Lehrbuche der Vortrag der allgemeingeltenden, allgemeinen, oder wie sie der Verf. nennt, formalen Logik und insbesondere der allgemeinen Grundsätze des Denkens eröffnet wird, beginnt mit folgender Erklärung (das Wort Erklärung steht als Rubrik über dem §.): „Alles Denken geschieht durch Begriffe. (§. 49.) Begriff, conceptus, notio, im „weitern Sinn genommen, bedeutet jede Vorstellung, „als ein Gedachtes." — Jede Vorstellung, sie sey Vorstellung durch die Sinne, durch Einbildungskraft, durch Erinnerung, durch Phantasie u. s. w., wird, in wie ferne sie durch eine andere und zwar durch diejenige Vorstellung, welche ein Begriff heißt, vorgestellt wird, in der Sprache der allgemeingeltenden Logik ein Gedachtes. Dieß kann aber Hr. Weiß wohl nicht gemeynt haben, denn sonst würde er nur diejenigen Begriffe, durch welche Vorstellungen — vorgestellt werden, und keineswegs die Begriffe über-

haupt haben erklären wollen. Zieht man, um mehr Licht zu bekommen, die obige Erklärung des Denkens in die Erklärung des Begriffes herab, so erhält man: Jede Vorstellung, als ein durch Begriffe Geschehenes, ist ein Begriff. Allein wir nehmen mit dem Verfasser unsre Zuflucht zur engeren Bedeutung. „Im „engeren, der Logik eigenthümlichen Sinne," (von dem, als dem Wahren, doch wohl allein in der Logik die Rede seyn sollte), „bedeutet Begriff eine Vorstellung „durch gemeinsame Merkmale. Merkmale, notae, „characteres notionum, sind also! die Bestand„theile der Begriffe, und verhalten sich zu denselben wie „Theil-Vorstellungen zu den Vorstellungen," (vermuthlich zu den Vorstellungen, als Ganzen). Eine Vorstellung durch gemeinsame Bestandtheile der Begriffe wäre also der Begriff in engerer Bedeutung! Keinen befriedigenderen Aufschluß geben uns die bey dieser Gelegenheit citirten, aber auch aus der Logik und über dieselbe hinausweisenden, §. §. §. 48. sagt uns freylich von den Begriffen: „Die Bestandtheile „des Gedachten, in wie ferne sie nicht auf ein Ob„jekt bezogen, sondern im Vorstellenden angetroffen wer„den, heißen Begriffe." Aber, da wir das Denken nur erst als das, was durch Begriffe geschieht, kennen: so bedürfen wir, um jene Erklärung der Begriffe zu verstehen, wohl noch einer anderen Erklärung des Denkens. Auch werden wir in demselben §. bey dem Worte Denken auf §. 38 verwiesen. Da lesen wir denn: „Eine jede Vorstellung besteht aus „der Verbindung eines Unverbundenen, welches man

„daher, obwohl nicht ganz schicklich, das Mannig„faltige der Vorstellung genannt hat," (besteht die Vorstellung aus der Verbindung Dessen, was vor dem Vorstellen Unverbunden war, und in der Vorstellung und durch dieselbe verbunden ist: so wird das Verbundene, aus dessen Verbindung die Vorstellung besteht, wohl auch nicht ganz schicklich ein Unverbundenes genannt.) „Die Handlung nun, durch welche „eine Vorstellung als ein Ganzes umfaßt, oder ihr „Mannigfaltiges zu einer Einheit in Bewußtseyn „verbunden wird, heißt das Denken." Unstreitig muß die Verbindung des Unverbundenen, woraus jede Vorstellung besteht, nur im Bewußtseyn vor sich gehen; weil sonst jede Verbindung überhaupt (z. B. die Verbindung unverbundener Blumen in einem Strauß) eine Vorstellung seyn würde. Der Akt also, durch den was immer für eine Vorstellung entsteht, wäre das Denken; jede Vorstellung überhaupt ein Gedanke; und jedes Vorgestellte überhaupt ein Gedachtes! Der Sinn der §. 48. aufgestellten Erklärung der Begriffe wäre sonach der folgende: Die Bestandtheile von was immer für einem, und wie immer Vorgestellten, in wie ferne sie nicht auf ein Objekt bezogen, sondern im Vorstellenden angetroffen werden, heißen Begriffe. Da nun, nach der in der Logik selbst gegebenen Erklärung, die Begriffe Vorstellungen sind, welche Bestandtheile haben, oder Theilvorstellungen enthalten müssen: so sind sie Theile des Vorgestellten, welche wieder Theilvorstellungen enthalten. Wir besorgen, diese Weis-

sische Verworrenheit gehe wirklich über das in der allgemeingeltenden Logik Gewöhnliche hinaus, und überlassen die Rüge derselben in so ferne den Sachwaltern der allgemeingeltenden Logik.

Gleichwohl aber verdankt die Weißische Logik all ihr Eigenthümliches nur dem, was ihr mit der Allgemeingeltenden gemeinschaftlich ist, nämlich der Verwirrung des Denkens mit dem Vorstellen. Wenn z. B. Hr. Weiß in der Anmerkung zum 82. §. lehrt: „Widerspruch bedeutet Aufhebung in dem Einen, z. B. Merkmale, dessen, was gesetzt war, in dem „Andern. Er ist an und für sich wohl möglich; aber er „giebt nur keinen wirklichen Begriff; sein Produkt ist = 0" — so dürfte er es zum B. mit Herrn Schulz aufzunehmen haben, welcher mit den übrigen Logikern dafür hält, daß der Widerspruch nicht bloß keinen wirklichen, sondern auch keinen möglichen Begriff gebe; und die logische Unmöglichkeit selber sey. Allein, indem Herr Schulz den Widerspruch in Vorstellungen bestehen läßt, welche, weil die Eine die Negation dessen enthält, was in der Andern gesetzt worden ist, nicht als Merkmale aufeinander bezogen werden können, und da dieses Bezogenwerden, wie er es selber dafür erklärt, das Urtheilen ist: so ist ja auch nach seiner Lehre der Widerspruch nur im Urtheile, keineswegs aber im Begriffe, unmöglich; und Hr. Weiß hat noch viel zu wenig behauptet, indem er den Widerspruch nur aus dem wirklichen Begriffe ausschließt. Vereinigt nicht jeder Begriff, indem derselbe aus Theilvorstellungen besteht,

Vorstellungen, die sich einander ausschließen? Und was heißt in der Schulzischen, und jeder andern Darstellung der allgemeingeltenden Logik, das Setzen anders als Verbinden, und das Negiren anders als Trennen? Was in der Einen Theilvorstellung Eines und desselben Begriffes verbunden, gesetzt, ist, ist von der Anderen getrennt, negirt, und jeder Begriff besteht zugleich im Verbinden und Trennen. Allein es fehlt der allgemeingeltenden Logik gänzlich an einem deutlichen, und wahren Begriffe vom Widerspruch; und es muß ihr daran fehlen, weil alle Ihre Begriffe vom Denken, logischer Möglichkeit, logischer Wirklichkeit, logischer Unmöglichkeit — aus dem verworrenen Begriffe von Verbinden einerseits, und aus den verworrenen Begriffen von Möglichkeit, Wirklichkeit und Unmöglichkeit überhaupt, die nur erst in Beziehung auf jenes Verbinden den angeblichen logischen Charakter annehmen, andererseits zusammengesetzt sind. Denkbar heißt in dieser Logik, was im Bewußtseyn verbunden werden kann (sich verbinden läßt), und in dieser Eigenschaft logisch möglich ist. Gleichwie nun in dem Verbinden die Coalition, Composition und der Nexus durcheinander und in einander vorgestellt werden: so wird in dem kann, läßt, möglich — die Möglichkeit, als solche, mit der erträumten Möglichkeit jenes Verbindens verwechselt, und vermengt; die Möglichkeit an sich, ohne welche die Möglichkeit jenes Verbindens nicht einmal geträumt werden könnte, die absolute Möglichkeit, ohne welche keine Möglich-

keit des Vorstellens und Bewußtseyns ist, und die in und außer dem Bewußtseyn nur Eine und dieselbe seyn kann, wird verworren mit der Möglichkeit des bloßen Vorstellens und Bewußtseyns — auf jenes Verbinden übertragen, dem man, durch Abstraktion von allem Zu-Verbindenden, oder Verbundenen, die Wirklichkeit entzogen, aber eben darum die Möglichkeit daran übrig behalten zu haben wähnt. Was unter Möglichkeit, als Möglichkeit, die von dem Begriffe der Verbindbarkeit vorausgesetzt wird, und nichts weniger als die bloße Verbindbarkeit seyn kann, unter Möglichkeit, als Möglichkeit, ohne welche das Prädikat: logisch, kein Subjekt: Möglichkeit hätte, zu verstehen sey? das hat noch kein Logiker gefragt, und kein Metaphysiker beantworten können; weil sie der verworrene Begriff der logischen Möglichkeit zu keinem deutlichen Sinn der Frage gelangen ließ.

Dasselbe gilt von der sogenannten logischen Wirklichkeit, welche die allgemeingeltende Logik im Verbundenseyn im Bewußtseyn, Verbundenwerden, oder auch in Beyden zusammen bestehen läßt, und wobey sie zu dem verworrenen Begriff des Verbindens die eben so verworrenen Begriffe von Seyn, Werden, und beyden zugleich hinzufügt. Von einer Wirklichkeit, welche in und außer der Vorstellung Eine und Ebendieselbe seyn muß, und durch deren deutliche Erkenntniß sich allein entscheiden ließe, was denn in der sogenannten logischen allgemeingeltenden, — und in der sogenannten meta-

physischen streitigen — Wirklichkeit, wirklich ist, oder nicht, hat die Metaphysik zwar mancherley geträumt, aber die Logik bisher noch sich nichts träumen lassen; wird auch die Metaphysik nur dann erst zu träumen aufhören, wenn die Logik jene Wirklichkeit zugleich mit der Möglichkeit, als solcher, und dem Denken, als solchem, — denken zu lernen angefangen haben wird.

Von der materialen Philosophie des Hrn. Weiß, welche keine andere als der Rückertsche, durchaus praktische, Realismus ist, wird in der Folge bey Gelegenheit des Letztern die Rede seyn.

4.

Handbuch der Logik zum Gebrauch akademischer Vorlesungen, herausgegeben von Andräas Metz, der Philosophie und Theologie Doktor, der Logik, Metaphysik und praktischen Philosophie an der Julius-Universität zu Würzburg öffentlichen, und der Physik und Moralphilosophie am Gymnasium daselbst dieses Jahr öffentlichen, und ordentlichen Lehrer. Würzburg bey Rienner 1802.

„Daß" der Verfasser in diesem Handbuche „nicht „von den Principien der Fichteschen Wissenschaftslehre „ausgegangen ist, und daß er die Logik nicht, als eine „der Wissenschaftslehre untergeordnete Wissen„schaft, behandelt habe, davon liegt der Grund lediglich „in seiner Ueberzeugung, daß 1) der transcendentale „Standpunkt der Wissenschaftslehre, aus dem sie über „den absolut letzten Grund des menschlichen Wis„sens philosophirt, Anfängern in der Philosophie uner„reichbar ist, und allererst in der Metaphysik, dieser „κατ᾽ ἐξοχην so zu nennenden und genannten Philoso„phie — zur Sprache gebracht werden kann, 2) die „Grundsätze der bloß formalen Logik jedem, der „in den Vorbereitungsschulen die nöthige Denk-

„tinktur erhalten hat, ohne Transcenden„talismus — verständlich gemacht werden können.“ Er zeigt hierauf aus mehrern Aeußerungen des Erfinders der Wissenschaftslehre, daß dieser über den letztern Punkt im Grunde dasselbe lehre. Warum der Verfasser diese Entschuldigung nicht auch in Rücksicht auf die Principien der Kantischen Critik, der Bouterweckschen Apodiktik, der Schellingschen Alllehre, der Herderischen Metakritik u. s. w. nöthig findet, warum er sich (sogar auch nur vor der Fichteschen Schule) über etwas entschuldigt, was Niemand verlangt hat, läßt sich weder aus der Vorrede, noch aus dem Buche selbst, erklären. Die Logik des H. M. ist die bekannte, seit Aristoteles ihrem Wesen nach nicht verbesserte und heut zu Tag als unverbesserlich geltende, Logik, hauptsächlich nach den Kantischen Verbesserungen ihres Vortrags bearbeitet, obwohl sie dabey auch sogar dasjenige nicht verschmäht, was ihr die Reinholdische Theorie des V. V. zweckdienliches zu enthalten scheint, indem sie z. B. in der Einleitung vom Bewußtseyn ausgeht, und die Vorstellung für dasjenige Element des Bewußtseyns erklärt, „welches auf ein Objekt und Subjekt bezogen, und von beyden durch das Subjekt unterschieden wird.“

Noch viel unbegreiflicher ist es, wie Hr. Metz dazu kömmt, sich darüber zu rechtfertigen, daß er nicht den Bardilischen Begriff des Denkens „an die Spitze seiner Logik gestellt habe.“ Es giebt noch keine Bardilische Schule. Die allgemeingeltende Logik selber muß Hrn. M. dafür bürgen, daß es nie eine solche Schule

geben wird. Und welcher Anhänger jener Logik, er mag übrigens als spekulativer Philosoph zu was immer für einer Schule gehören, wird es nicht lächerlich finden, daß Hr. M. ein besonderes Verdienst darin zu suchen scheint, daß er, wie sie Alle, denke? Sollten aber Hrn. M. die „Sarkasmen und satyrischen Wendungen des Hrn. Bardili," deren Er in der Folge erwähnt, so fürchterlich seyn: — so dürfte Er wohl besser gethan haben, wenn er lieber die Bardilische Lehre ganz mit Stillschweigen übergangen hätte, als daß er seine Einsicht in dieselbe in folgender Stelle an den Tag gelegt hat. 1) „Sich in der Absicht, den Urgrund der Realität der menschlichen Erkenntniß aufzufinden, nicht nur „über das Objektive," (die Erhebung darüber habe B. mit Fichte gemein) „sondern auch über das „Subjektive, die Intelligenz erheben, ist eben so „viel, als sich über die Vernunft selbst erheben, mithin „von der Nichtvernunft ausgehen, um etwas Vernünf„tiges zu finden." 2) „Im Begriffe des Denkens, so wie „ihn Bardili stellt, kömmt schon ein Objektives, Eines „und Ebendasselbe — Unum — vor, ohne, wie „er zu demselben gekommen sey, erklärt zu haben; was „gleichwohl einer Erklärung bedurfte, da ja von allem „Objektiven, eben so wie von allem Subjektiven, abstra„hirt werden sollte."

Durch einen bitterern Sarkasm, und eine satyrischere Wendung hätte Bardili freylich nicht abgefertigt werden können, als indem er hier darüber belehrt, und also nicht zu wissen beschuldigt, wird, daß die transcendentale Schule unter Vernunft die rei-

ne, oder absolute, Subjektivität verstanden wissen will, über welche denn freylich diese Vernunft nicht hinaus kann! Aber so viel sollte doch Hr. M. selber aus der transcendentalen Schule wissen, daß in derselben nach der Kantischen Observanz es Vielerley, theils objektive, theils subjektive Einheiten gebe, die einander voraussetzen, nach der Fichteschen aber die Identische Einheit, oder die Einheit des Einen und Ebendesselben, als solchen, weder objektiv noch subjektiv, sondern die absolute Einheit des Objektiven, und Subjektiven sey! Auch hat sich Bardili sehr ausführlich darüber erklärt: wie er dazu komme, unter der Identität, als solcher, eben so wenig die Identität des Objektiven und Subjektiven, als weder die Identität des Subjektiven — noch die Identität des Objektiven, sondern nichts als Identität zu verstehen. Wie aber der Mensch zur wahren, nicht sich selbst widersprechenden, Vorstellung der Identität, als solcher, gelange, geht freylich erst aus seinem ganzen System, als eines der auffallendsten Resultate desselben hervor, und konnte eben darum nicht schon im Eingang zum Systeme erklärt werden.

Dagegen geht keineswegs aus dem ganzen Systeme der Metzischen Logik hervor, was in der Metzischen Erklärung des Denkens: „Denken ist die „Handlung der Intelligenz, durch welche gegebene Vor„stellungen zur objektiven Einheit des Bewußtseyns „verknüpft werden," unter der objektiven Einheit des Bewußtseyns, über welche diese Logik keine

besondere Erklärung nöthig fand, verstanden werden müsse. Was für eine Einheit ist diese Objektive, und wodurch ist sie von der subjektiven Einheit des Bewußtseyns verschieden? Da keine Vorstellung eben so wenig ohne ein Vorgestelltes als ohne ein Vorstellendes seyn kann, so bringt schon jede gegebene Vorstellung für sich objektive Einheit mit sich. Aber soll die objektive Einheit die Einheit von was immer für einem Vorgestellten bedeuten, es sey nun durch sinnliche Wahrnehmung, oder durch Einbildungskraft, oder durch Phantasie vorgestellt, und zur Einheit des Vorgestellten erhoben: so denkt auch die Sinnlichkeit, die Einbildungskraft, die Phantasie. Oder soll der Ausdruck „die Handlung der Intelligenz" diejenige Einheit des Vorgestellten bezeichnen, die durch das denkende Verknüpfen in eine gedachte objektive Einheit zu Stande kömmt. Aber was versteht H. M. unter Intelligenz anderes als das Denkende Subjekt? und was das Denken sey, sollte ja in jener Erklärung erklärt werden.

Herr Metz kann sich indessen damit trösten, daß in der ganzen Critik der reinen Vernunft, und in allen Kantisch-kritischen Verbesserungen des Vortrags der allgemeingeltenden Logik, über das Denken, und die objektive Einheit in der Hauptsache keine weitere Auskunft zu suchen und zu finden ist. In dem Kantischen, von H. Jäsche herausgegebenen, Handbuche der Logik wird das Denken, als die Erkenntniß durch Begriffe, erklärt; (Allgemeine Elementarlehre 1 Abschnitt 1. §.)

nachdem in der Einleitung unter der Rubrik Begriff der Logik, das Vermögen zu denken, oder der Verstand, als das Vermögen „die Vorstellungen der „Sinne unter Regeln zu bringen" erklärt, und versichert worden: „der Verstand sey daher begierig, Regeln „zu suchen, und sey befriedigt, wenn er sie gefun„den habe; „auch sey derselbe über dieses die Quelle „der Regeln" S. 40 §. V. dessen Rubrik die Erkenntniß überhaupt zu erklären verspricht, der ganze Inhalt aber, als bekannt, voraussetzt, heißt es: „Alle unsre Erkenntniß habe eine „zweifache Beziehung, erstlich Eine auf das Objekt, „zweytens Eine auf das Subjekt; in der Ersten beziehe „sie sich auf Vorstellung, sage: Vorstellung!; in „der zweyten aufs Bewußtseyn, welches die allgemeine „Bedingung aller Erkenntniß, und" eigentlich „eine „Vorstellung, daß eine andere Vorstellung „in mir sey, ist"!! — „Was aber Vorstellung „sey, lasse sich durchaus nicht erklären; denn man „müßte es doch immer durch eine andere Vorstellung „erklären" — Dieß Letztere allem Ansehen nach durchs Bewußtseyn überhaupt überflüssig, indem dieses, nach der kritischen Logik, die „Vorstellung „von einer anderen Vorstellung" ist. Daß aber auf dieselbe Weise auch die Erkenntniß durch eine andere Erkenntniß, der Begriff durch einen andern Begriff u. s. w. erklärt werden müsse, kann um so weniger eingewendet werden, da der Criticismus in der That Alles nur durch Vorstellung, und in der Vorstellung erklärt, und darum die Vor-

stellung allein, als keiner Erklärung fähig und bedürftig glauben und behandeln muß. Wenn er das Denken, als die Erkenntniß durch Begriffe, erklärt: so will er unter Begriff „eine allgemeine, oder (was ihm dasselbe heißt) reflektirte Vorstellung" verstanden haben; und die Erkenntniß ist ihm nichts als „eine mit Bewußtseyn" (das ist: mit einer Vorstellung, daß man eine andere Vorstellung hat) „auf ein Objekt bezogene Vorstellung." Dafür, daß man sich durch das Wort Objekt ja nicht verleiten lasse, zu vermuthen, daß damit mehr als Vorstellung gemeynt sey, ist durch die oben angeführte Stelle durch die Versicherung gesorgt, daß sich die Erkenntniß in Subjektiver Rücksicht aufs Bewußtseyn, in Objektiver aber auf die Vorstellung beziehe.

So bessert der Criticismus die allgemeingeltende Logik aus! und so vergeltet er es derselben, daß sie, und nur Sie, ihn in den Stand gesetzt hat „die „Frage nach dem Ursprung unserer Erkenntniß nach „ihrem ganzen Umfang zu beantworten, und wie die „Jenaische A. L.Z. N. 162. den 6. Junius 1803 ver„sichert, völlig zu entscheiden," bevor noch die erlauchte Akademie der Wissenschaften zu Berlin jene Frage aufgeworfen, und zum Gegenstand einer Preisaufgabe gemacht hat.

5.

Versuch einer vollständigen, analytischen, Denklehre, als Vorphilosophie, und im Geiste der Philosophie. Von G. E. A. Mehmel, öffentl. und ordentl. Lehrer der Philosophie. Erlangen bey Walter 1803.

Hier endlich auch die allgemeingeltende Logik nach der Ansicht, und mit der Verbesserung, welche sie dem absoluten Identitätssysteme verdankt!

Zwar sieht der Verfasser diese seine Denklehre mehr für allgemeingültig, als allgemeingeltend, an. Aber wir hoffen, es wird sich aus unsrem Berichte ergeben, daß dasjenige, was er daran für allgemeingültig hält, nur seine dem Herrn Schelling abgelernte Ansicht der wirklich allgemeingeltenden Logik sey.

„So lange man" (meynet der Verf. in der Vorrede,) „die Logik in der Philosophie suchte, und „jene als ein Glied von dieser betrachtete, war es un„möglich, ihr gegenseitiges Verhältniß richtig zu erken„nen, und einen Faden aus dem Labyrinthe zu finden, „worin sich beyde auf dem Wege der Psychologie und „Anthropologie" (den sie doch, unsres Wissens, erst in den neuern Zeiten, und seit Locke, und in Teutschland erst seitdem die Leibnitzischwolfische Schule sich in die Empirisch-eklektisch-synkretistische verlohren hatte,

einschlug) „verlohren haben.“ — „Seit der Critik „der reinen Vernunft sind vortreffliche Beyträge zu „einer neuen Schöpfung der Logik geliefert „worden, ohne daß sich ein Geist gefunden hätte, der „die von Kant zuerst aufgestellte reine Idee einer „vollständigen Denklehre, ungestört durch den Schat„ten des Aristoteles, in ihrem ganzen Umfang realisirt „hätte.“ Auch Aristoteles hatte nämlich „diese Idee „nur unrein aufgefaßt.“ Jener Geist hat sich nun gefunden; und er liefert hier nicht etwa einen Beytrag zur neuen Schöpfung, sondern die vollbrachte Schöpfung selber. „Er hatte bey der Arbeit selbst „kein Publikum, und keine Classe von Lesern vor Augen, „sondern schrieb lediglich für die Wissenschaft, bemüht, „diese in der Theorie sowohl, als in der allgemeinen „Sphäre ihrer Anwendung aufs menschliche Denken „mit anspruchsloser Klarheit darzustellen. So erhal„ten hier die Leser nicht bloß die allgemeine, reine, „wirklich gereinigte, sondern zugleich auch, wie die „flüchtigste Durchsicht lehren wird, die erste vollstän„dige angewandte Denklehre.“ Aber freylich schrieb H. Mehmel nur für die Wissenschaft im Schellingschen Sinne, und nach „der ewigen Idee“ des absoluten Identitätssystemes; und da er in seiner Einleitung und Grundlehre von nichts anderem ausgeht, als was entweder in der allgemeingeltenden Logik allgemein gilt, oder in jenem Systeme allein demonstrirt und sogar auch nur verständlich ist: so kann der Umstand, daß H. M. kein Publikum und keine besondere Classe von Lesern vor Augen hatte, dem Publi-

kum und den Lesern außer der Schellingschen Schule nicht sonderlich zu statten kommen.

Herr Mehmel scheint nicht nur, wie Kant, die Vorstellung, sondern auch den Begriff keiner Erklärung fähig und bedürftig zu glauben, und in dieser Eigenschaft, als das logische Princip seiner Logik zu gebrauchen. Nachdem er in seiner Einleitung erklärt hat „Alles Denken ist ein Vorstellen, aber „nicht alles Vorstellen ist ein Denken" — „Denken „heißt, Begriffe vorstellen, und die Wissenschaft des „Denkens — Denklehre, Logik" — so theilt er das Denken, ohne weiter ein Wort über die Begriffe, als Begriffe, zu verlieren, in das unwillkühre, ursprüngliche, natürliche — und in das durch den Willen bestimmte, das ist, freye Denken — dann in das Philosophische und Nichtphilosophische — in das Nachdenken in der Zeit, und die zeitlosen Denkweisen ein; erklärt, was analytische, formale, transcendentale, bedingte, empirische, allgemein bedingte, besonders bedingte Denklehre sey; erklärt das analytische Denken für ein Denken in Begriffen, (das ihm also, weil ihm Denken das Vorstellen der Begriffe ist, ein Vorstellen der Begriffe in den Begriffen seyn muß:) und theilt dasselbe in ein „Denken „der Begriffe durch den Verstand, und ein Den„ken unter Begriffen durch die Urtheilskraft, „und ein Denken aus Begriffen durch die Ver„nunft ein."

Im ersten Hauptstück oder der Grundlehre des formalen Denkens heißt es gleich Anfangs:

„Das Denken ist eine Handlung in Begriffen" — „Begriffe" (sind hofften wir weiter zu lesen, wünschend, endlich zu finden: was in dieser Denklehre die Begriffe, durch welche in derselben alles geschieht, seyn mögen) — „setzen" (fährt H. Mehmel fort) „ein Begreifendes voraus, das sich „selbstthätig zu Begriffen bestimmt. Ein solches Wesen ist ein Ich, ein Geist, das Ἓν και παν, die „geschlossene Welt aller selbstbewußten Thätigkeit." Dahin, in diese geschlossene Welt, also muß man durch seine eigene Thätigkeit sich hineinversetzen, um zu erfahren, was der Begriff sey, oder vielmehr um den Begriff zu machen. „Der Geist könnte nichts „anderes denken, wenn er sich selbst nicht denken „könnte, und er könnte sich selbst nicht denken, wenn „sein Wesen nicht in einer absoluten sich selbst be„stimmenden Thätigkeit bestände." — „Ein Wesen, „dessen Seyn in einer solchen Thätigkeit besteht, weiß „von sich nur durch sich selbst; erhebt sich durch und „für sich selbst zum Objekte, und kann, als solches, „nichts anderes seyn, als was es in sich selbst, als „Subjekt, ist. Der Geist ist Geist, das heißt: ist „Handelnd durch sich selbst, was er ist, Subjekt und „Objekt zugleich in absoluter Identität. Sondert man, „in dieser Aussage, allen materialen Gehalt „ab, so bleibt als reine Denkform der Satz „übrig: A = A: Identität, Ein Ding ist ein „Ding; das ist: Was ein Ding, oder Denkbar, seyn „soll, muß die Form des Geistes haben, oder sich selbst „gleich seyn. Was die Form des Geistes hat, sich

„selbst gleich ist, ist denkbar. Dieser Satz, am be„stimmtesten der Satz der Identität, oder der Ein„stimmung, principium Identitatis, genannt, ist das „höchste Gesetz formaler Denkbarkeit, und, als solches, „der höchste Grundsatz der reinen allgemeinen „formalen Denklehre."

Substituirt man bey dem Ausdruck Denkform die Mehmelsche Erklärung des Denkens: so erhält man: die Form des Begriffe-Vorstellens — (welches sonst bequemer durch Vorstellen in Begriffen, und durch Begriffe ausgedrückt wird); und es ergiebt sich, daß, in dieser Denklehre, die Denkform zwar Identität, aber, als Identität, nichts als Form des Vorstellens durch den Begriff, oder des selbstthätigen Aktes des Begreifenden Subjektes ist. Dieses aber, und nichts anderes, ist das Denken nach dem allgemeingeltenden Begriff, von welchem besonders die Lehrbücher der Logik seit der Epoche der kritischen Philosophie ausgehen.

Dieser Begriff, nach welchem man die Identität im Denken immer ausdrücklicher für ein bloßes Produkt, oder Edukt, des vorstellenden Subjekts, des Ichs, anzusehen gewohnt wurde, mußte, je bestimmter und konsequenter sich seine Ansicht entwickelte, nach und nach den Kantischen Criticismus, dann die Fichtesche absolute Subjektivitätslehre, und endlich das Schellingsche Identitätssystem herbeyführen. Die Identität, die nur im Begriff und durch den Begriff ist, ist eben darum auch nur im Begreifenden und durchs Begreifende; so wie dieses auch

nur im Begriff und durch denselben, und dieser in und durch jenes ist. Das Seyn der Identität besteht sonach nur in der absoluten Identität des Begreifenden und Begriffenen, des Subjektiven und des Objektiven. — So führt die allgemeingeltende Logik, wenn sie nur sich selbst völlig versteht — zum absoluten Identitätssysteme, und dieses wieder zur allgemeingeltenden Logik, aus welcher sie nur diejenigen Ansichten, die aus dem bisherigen Sich selbst noch nicht genug verstehen hervorgehen, zu entfernen, und die Denklehre so rein und noch reiner zu liefern hat, als sie Herr Mehmel liefert.

Seitdem die Logik von der Metaphysik geschieden, und als eine selbstständige Wissenschaft behandelt worden ist, war sie in der That, was H. Mehmel seine Denklehre nennt, Vorphilosophie. Alle noch so verschiedenen spekulativen Systeme setzen Eine und dieselbe für sie alle gültige Logik voraus, und berufen sich auf dieselbe; und nur die verschiedenen Weisen und Grade, in welchen dieselbe allgemeingeltende Logik sich selber verstehen lernte, sind die eigentlichen Gründe der verschiedenen Systeme der Spekulation. Das Schellingsche System hat endlich mit völliger Deutlichkeit ausgesprochen, was die allgemeingeltende Logik in ihrem Begriffe vom Denken, bald mehr, bald weniger, aber nie völlig deutlich, vorausgesetzt hat, und was jeder, der das Denken für nichts als ein, in der subjektiven Thätigkeit gegründetes, Verknüpfen von Vorstellungen hält, wenn er sich in diesem seinen Dafürhalten völ-

lig verstehen wollte, oder könnte, mit Herrn Schelling völlig deutlich voraussetzen, d. h. schlechthin Setzen müßte. — Dadurch ist die allgemeingeltende Logik freylich zu einem Produkt, oder Edukt, der Philosophie, als der absoluten Wissenschaft des Absoluten, und aus einer Vorphilosophie eigentliche Nachphilosophie, Metaphilosophie, geworden; welche Benennung wir auch dem Herrn Mehmel für den Titel der neuen Auflage seines Buches um so mehr vorschlagen möchten, je weniger diese Denklehre vor der Alllehre, und ohne die Alllehre, verstanden und wahr befunden werden kann, ungeachtet sie im Grunde nichts aufstellt, was nicht die allgemeingeltende Logik, wenn sie sich auf Verdeutlichung ihres Grundes einlassen wollte, verstehen und wahr finden müßte.

6.

Abhandlung über die philosophische Construction, als Einleitung zu Vorlesungen in der Philosophie, von B. C. H. Hoyer. Aus dem Schwedischen. Stockholm bey Silverstolze, und in Commission bey Perthes in Hamburg. 1801.

Der Verfasser ist, wie er S. 5. selbst sagt, „bemüht, „aus dem, was Kant gelehrt hat, für die weiteren

„Untersuchungen über die Natur der Philosophie, zu „denen der Weg von Ihm zuerst geöffnet worden „ist, Vortheil zu ziehen."

„Unter allen Wissenschaften (heißt es §. 1.) giebt „es keine, selbst die Logik nicht ausgenom„men, die sich einer so vollkommenen Gewißheit, „oder wenigstens der Evidenz, rühmen könnte, als „die Mathematik. Aber es finden in der That in „der Gewißheit, sobald man den Sinn dieses „Wortes bestimmt gefaßt hat, keine Grade statt; „man weiß etwas entweder ohne Einschränkung oder „auch ganz und gar nicht. Ist bloß von Wahr„scheinlichkeit, oder Meynung, die Rede; so „muß ich doch von den Gründen des Wahrschein„lichen gewiß seyn —" Allerdings läßt die absolute Gewißheit, welche der Charakter des wahren Wissens seyn soll, keine Grade zu. Aber aus dieser Gewißheit an sich selbst kann nichts, was nicht wieder an sich selbst gewiß wäre, hervorgehen. Das eigentliche Wissen kann kein Meynen, kein Zweifeln, kein Glauben begründen. Die Gründe des Wahrscheinlichen können nicht gewisser seyn, als das durch sie begründete Wahrscheinliche. Auch ist der Zweifel keineswegs, wie H. Hoyer dafür hält, „die Gewißheit von einander entgegengesetzten Gründen." Die wahren, und, als solche, gewissen, Gründe können unmöglich einander entgegengesetzt seyn, und der Zweifel kann nur aus der Ungewißheit entspringen. Eben so ist die Wahrscheinlichkeit nicht „die Gewißheit streitiger" und eben darum un-

gewisser „Gründe." Jene Aeußerungen, zu denen auch noch die Behauptung auf der folgenden Seite gehört: daß „die Möglichkeit nichts anderes als die Wirklichkeit allgemein betrachtet" sey, gehören der allgemeingeltenden Logik an, welche keine besseren Begriffe von Wissen, und Meynen, und Möglichkeit, als sich aus ihrem mit dem Vorstellen verwechselten Denken ergeben, aufzubringen vermag, und welcher der Verfasser noch immer zu viel einräumt, ungeachtet er ihre Gewißheit nicht völlig der Mathematischen gleich setzt.

„Selbst die Mathematik aber ist," wie (am a. O. S. 7.) mit Recht behauptet wird, „ohne den „Beystand der Philosophie nicht im Stande, ihre ei„gene Möglichkeit — zu erklären, oder zu vertheidi„gen. Ihre Möglichkeit wird gar nicht, wie man „vorgiebt, durch ihre Wirklichkeit vertheidigt; denn „außer dem, daß ihre Gewißheit in diesem Falle den„noch nur subjektiv wäre, ist Wirklichkeit ohne „Möglichkeit in der That nichts." — Allein indem hier die Faktische Gewißheit der Mathematik der Absoluten, und Vollkommenen, welche sie nur erst der Philosophie verdanken soll, entgegengesetzt wird: wie kann es noch auf derselben Seite heißen: „Wenn es keine andere Methode zur absolu„ten Gewißheit giebt, als die Mathematische: „so muß die Philosophie nothwendig auf irgend eine „Art sich dieselbe zueignen, so ferne nicht alle „menschliche Erkenntniß wankend werden soll.?"

Da H. Hoyer die Philosophie für „diejenige Wissenschaft" erklärt, „worin die äußersten (letzten) Gründe enthalten sind:" wie kann er die wahre Grundlegung zur Philosophie von der Philosophie selbst unterscheiden, die doch keinen andern Grund haben kann, als eben das Absolute, dessen Wissenschaft sie ist? Wie kann er als über allen Zweifel wahr annehmen „daß Kant unter Allen „zuerst das höchste Problem aller menschlichen Erkenntniß richtig gefaßt, und zugleich der Philosophie „ein bestimmtes Objekt gegeben habe?"— Würde nicht Kant eben dadurch, was ihm H. Hoyer doch streitig macht, das Wesen der Philosophie, die Philosophie, als Wissenschaft selbst, entdeckt und aufgestellt haben?

Allein H. Hoyer verräth bald genug noch viel auffallender, daß Er selbst das Problem der Philosophie, als Wissenschaft, nicht tiefer und gründlicher, als Kant, aufzufassen vermocht habe. „Die Untersuchung über die Natur der Gewißheit (schreibt er S. 13) betrifft Erkenntnisse" (sie betrifft nicht was immer für angebliche Erkenntnisse, sondern die Erkenntniß als solche). „Diese „sind Vorstellungen, oder Sätze, von Objekten. Die „Hauptfrage verwandelt sich daher natürlich in die, „von der Objektivität derselben." Wie aber, wenn eben darin das πρωτον ψευδος aller Spekulation bestünde, daß sie die Erkenntniß, als solche, in nichts weiter als Vorstellungen und Sätzen von Objekten bestehen läßt, und die Möglich-

keit der Objektivität von der bloßen Vorstellbarkeit (diese mag nun in Anschauungen, oder Begriffen, oder beyden zugleich — in empirischen oder reinen Anschauungen, empirischen oder reinen Begriffen, oder beyden zugleich, vorausgesetzt werden) abhängen läßt? —

H. Hoyer wird einerseits durch den, von ihm als eine Grundwahrheit angenommenen, Grundirrthum der allgemeingeltenden Logik: „das Denken sey nichts als Vorstellen durch Begriffe;" andererseits aber durch Widersprüche, welche er in der Anwendung, die sowohl in der Wissenschaftslehre als in der Critik der reinen Vernunft von jener Grundwahrheit gemacht wird, entdeckt hat, genöthiget, über jenes Denken zu einem Anschauen hinauszugehen, welches an sich selbst reines Handeln, — als Anschauung dieses Handelns intellektuelle Anschauung — als Einschränkung des in dieser Anschauung enthaltenen Gleichartigen — die philosophische Construktion — und, als solche, die Erkenntniß der Möglichkeit der Objektivität, im Erkennen und im Seyn, die ergründende Erkenntniß ist.

Herr Hoyer steht sonach in seiner Ansicht der Philosophie zwischen Fichte und Schelling; über Fichte, und unter Schelling; und schwankt in so ferne auch zwischen beyden hin und her. Er will weder das intellektuelle Anschauen, noch das reine Handeln, noch beydes zugleich für absolutsubjektive, oder subjektivabsolute Thätigkeit, reines Ich, erken-

nen; und erhebt sich in so ferne über die Wissenschaftslehre. Aber er hat es in seinem reinen Anschauen gleichwohl auch noch nicht über das anschauende Handeln, bis zum Anschauen des Absoluten selber in der absoluten Identität des anschauenden Handelns und des nicht anschauenden Seyns, folglich noch nicht zum Schellingschen Anschauen gebracht. Daher auch das critische Journal der Philosophie in der ehrenvollen Anzeige, welche im 3. St. des 1 B. von dieser Abhandlung geliefert wird, mit Recht behauptet, daß der Verfasser in seiner Construktion „den Punkt des absoluten Zu„sammentreffens der Erkenntniß und des Absoluten, „des Einzigen, worin sie sich absolut schließt (den be„kannten Schellingschen Indifferenzpunkt) nicht erreicht „hat, obgleich vielleicht diesem Punkte niemand näher „gewesen ist, als er selbst."

Die ganze Abhandlung zeugt übrigens von einer vortrefflichen, durch Talent, Kenntniß, Fertigkeit und Charakter in einem seltenen Grade unterstützten, Anlage, von der sich wohl hoffen läßt, daß sie, durch die neueren Ereignisse auf dem Gebiete der Philosophie veranlaßt, den wahrheitsliebenden Mann in den Stand setzen wird, über seine intellektuelle Anschauung hinaus, nicht etwa zu der Schellingschen, sondern zum Denken des Denkens, überzugehen, dessen Verwechslung mit dem Vorstellen durch Begriffe das einzige Princip aller, mit leerer Spekulation verwechselten, Philosophie ist.

7.

Aphorismen über das Absolute, von einem für diesesmal ungenannten, aber nichts weniger, als unbekannten Verfasser. S. Neues Musäum der Philosophie und Litteratur. Herausg. von Fried. Bouterweck. Ersten Bandes Zweytes Heft. Leipzig bey Martini. 1803

„Das Objekt der Philosophie ist das Abso-„lute, das Organ aber — die Vernunft.“

„Der Skepticismus ist eine bloße Negativ-„lehre, und bedeutet nur etwas, in wie ferne er das „endliche Philosophiren, welches im Relativen und „Nichtrealen das Absolute und wahrhaft Reale ergrif-„fen zu haben meynt, bestreitet.“

„Dogmatismus ist die unächte Philosophie, „welche durch Begriffe, und die darauf gestützten Grund-„sätze des Verstandes, das Absolute erreicht, und des-„sen Verhältniß zur Welt ausgekundschaftet zu ha-„ben glaubt.“

„Zuerst nahm man ein Objektives, oder ein „Seyn im Raume, als den höchsten Grund aller „Bestimmungen des Bewußtseyns an, und gab es „für das Absolute aus.“

„Da es hiemit nicht gelingen wollte: so stellte „man das Subjektive, oder das Denken in

„der Zeit, als ein Unbedingtes, an die Spitze al„les Bewußtseyns."

„Endlich meynte man gar, wenn man, vermit„telst der Begriffe der Identität, und Indiffe„renz, das Objektive und Subjektive, das Seyn „und Denken, zusammenlöthete, das Absolute er„halten zu haben."

„Das dem Verstande eigenthümliche Produkt „ist die Reflexion. Diese aber besteht in der Be„trachtung der Verhältnisse des Entgegengesetz„ten zu einander."

„Der Verstand enthält in den Reflexionsbegrif„fen, die seinen ganzen Reichthum ausmachen, nichts „auf das Absolute Deutendes und Führendes."

„Das Absolute ist, nach der lediglich in der Ver„nunft davon enthaltenen Idee, was es ist, bloß an, „durch, und für sich selbst. Es setzt nichts An„deres voraus, und wird durch nichts von ihm Ver„schiedenes bedingt; noch bezieht es sich auf etwas „ihm Entgegengesetztes, sondern muß allem An„dern vorausgesetzt werden, und hat das vollständige „Princip seiner Wesenheit und seines Seyns lediglich „in sich selbst."

„Es ist die lauterste Einfachheit, und reine „Einheit, in der nichts von einander unterschieden „werden kann."

„Es kann nichts, das es nicht selbst wäre, in sich „aufnehmen, oder sich mit dem, was von ihm ver„schieden ist, d. h. mit dem bloß Relativen, ganz oder „zum Theil, vereinigen."

„Man darf ihm keine Prädikate beylegen, „und durch diese Prädikate wird es eben so verunstal„tet, als wenn man es zum Prädikate von etwas An„derm macht.“

„Es ist das alleinige reale Universum, weil „nichts außer ihm ist, was noch wahre Realität, „oder ein Seyn an sich hätte. Es ist das Einzige „Positive, und mit ihm verglichen machen die Dinge, „woraus die Erscheinungswelt besteht, lauter „Undinge (non entia) aus.“

„Die Lehre von der Identität der Möglich„keit und Wirklichkeit, — des Denkens und des „Seyns — der Subjektivität und der Objektivität — „ist, von welcher Seite man sie auch betrachten mag, „eine hohle und kernlose Frucht der Phantasie, zu de„ren Rechtfertigung nichts als die kahle Versicherung „übrig bleibt, daß man sie nicht verstanden habe.“

„Unser Geist nähert sich dem Absoluten, und „erreicht es nur dadurch, daß er sich über alle An„schauung der Sinne, und über alles Denken des „Verstandes emporschwingt; jedes Bewußtseyn der „Dinge im Raum und in der Zeit, so wie auch seines „Verhältnisses zu denselben, jeden Gedanken von et„was Trennbaren, und Getrennten, in sich vertilgt, „und sich ganz und gar bloß in sich selbst, oder in „seine eigene reine Einfachheit und einfache Rein„heit zurückzieht.“

„Vermittelst dieser Einkehrung des Geistes in sein „Innerstes, wobey er bloß seine ursprüngliche und völlig „unwandelbare Einheit, die das Fundament der

„Intelligenz ausmacht, und durch nichts anderes bedingt „wird, appercipiret, — entsteht anfänglich in ihm, wie „bey denen, die plötzlich aus der Finsterniß ins helle „Mittagslicht treten, eine Verblendung, in der er „nichts sieht, und von der dunkelsten Nacht umgeben zu „seyn glaubt."

„Wer aber durch die Verblendung, welche im Gei„ste, durch Zurückziehung desselben in seine reine Ein„heit entsteht, sich nicht irre machen läßt, sondern die„se Zurückziehung bleibend und standhaft erhält, in des„sen Innern geht nach und nach das hellste Licht auf, „das keines andern Lichtes bedarf, die Quelle der ewi„gen Weisheit ausmacht, und in welchem wir erst uns „selbst, und alle Dinge in der Welt, ihrer wahren Be„schaffenheit nach begreifen."

„Dem, seine reine Einheit appercipirenden, „Geiste wird nämlich seine innigste Einigkeit mit „dem Absoluten offenbar, nach welcher zwischen Ihm, „und Diesem, keine Trennung, und Entgegensetzung, „mehr statt findet, und er also in demselben sein eigenes „Seyn und Bestehen hat."

„Diese — Einsicht: daß das einfache Fundament „des menschlichen Geistes mit dem Absoluten selbst Ei„nes sey, kann man, um sie besser von allen andern „Erkenntnissen zu unterscheiden, ein reines intel„lektuelles Gefühl nennen. — Rein intel„lektuell heißt es, weil es von allem Bewußtseyn des „Zusammengesetzten gereinigt ist, und die Ver„nunft, den Oden Gottes in unsrer Natur allein

„zur Quelle hat, ja eigentlich die Vernunft, in ihrer höch-
„sten Potenz genommen, selbst ist.“

„Die Dinge, die als solche, weder das Absolute,
„noch auch nichts, — „sondern Nichtnichts“, sind, sind
„eine Art des Wiederscheins (der Reflex) des Ab-
„soluten, und der Fülle seines Lichtes am
„Nichts. Das Geheimniß der Schöpfung der Welt
„besteht also darin, daß der Abglanz von dem Absoluten,
„indem er sich am Nichts bricht, dasselbe in Er-
„scheinungen gestaltet, und dadurch die Entstehung ei-
„ner unendlichen Vielheit scheinbarer Realitäten ver-
„anlaßt.“

„Nach der Vernunft gebiert also das Nichts,
„durch den Abglanz des Absoluten geschwängert, die
„Dinge in der Welt.“

In einer Note, mit welcher Hr. Bouterweck, der als Herausgeber nicht mit dem Verfasser verwechselt werden will, und dieß kaum von irgend einem seiner Leser zu befürchten gehabt hätte, diesen Aufsatz begleitet, macht derselbe auf das Verhältniß der Tendenz dieser (unsres Wissens) gegenwärtig allerneuesten Philosophie, zu derjenigen, „welche dermalen in Jena die Neueste ist,“ aufmerksam. Sowohl dieses Verhältniß, als auch der auffallende Berührungspunkt dieser neuen Vernunft- und Wesenlehre mit der Glaubenslehre der Apodiktik, welche die Ueberzeugung vom Absoluten ebenfalls nicht aus der Denkenden, sondern fühlenden Vernunft, vermittelst des rein vernünftigen Gefühls herleitet, macht es begreiflich, warum Hr. Bouterweck,

wie er versichert, jenen Aphorismen die erste Stelle im zweyten Hefte eingeräumt hätte, wenn sie früh genug angelangt wären. Aber wie Er, in einer frühe-ren Anmerkung, die litterarischen Scherze zugleich mit dieser Abhandlung in Erinnerung bringen konnte, begreifen wir nicht. „In diesem zweyten Hefte „wird man hoffentlich die litterarischen Scherze „um so weniger vermissen, da die vortrefflichen Apho-„rismen über das Absolute jeden Leser, der an den neue-„sten Fortschritten der teutschen Philosophie einigen An-„theil nimmt, auf das ernsthafteste hinlänglich interessi-„ren werden."

Wir glauben an dem Ungenannten einen bekannten Schriftsteller wieder zu finden, welcher eine Zeitlang in der Schellingschen Schule, bevor sich dieselbe förmlich von der Fichteschen getrennt hat, durch Bearbeitung der Religionslehre sich ausge-zeichnet hat; aber eben durch diese Beschäftigung, wie vor kurzem Hr. Schelling durch seine Bearbeitung der Physik, veranlaßt wurde, über den Stand-punkt seines Lehrers hinauszugehen, und selbst als Er-finder eines originalen Lehrgebäudes aufzutreten. Er ist wahrscheinlich derselbe, der noch in Schellings Schu-le, „Religion als reine Anschauung des Unend-lichen," und Philosophie „als reine An-schauung der Identität des Endlichen und Unendlichen," einander entgegensetzte; und der hier-über in der siebenten Vorlesung: Ueber die Methode des akademischen Studiums S. 148 zurechtgewiesen wird. Herr Schelling giebt nicht

undeutlich zu verstehen: wen er meyne: „Preis denen, „die das Wesen der Religion neu verkündet, mit Leben „und Energie dargestellt, und ihre Unabhängigkeit von „Moral und Philosophie behauptet haben. Wenn sie „wollen, daß Religion nicht durch Philosophie erlangt „werde: so müssen sie mit dem gleichen Grunde wollen, „daß Religion nicht die Philosophie geben, „oder an ihre Stelle treten könne." Diese Warnung ist zu spät gekommen. Der Ungenannte hat den leidigen Gegensatz zwischen Philosophie und Religion dadurch gehoben, daß er von der Anschauung des Unendlichen sich zum Gefühl des Absoluten erhob, und in diesem von ihm selbst erfundenen intellektuellen Gefühl die „wahre Quelle der einzig möglichen Philosophie" nachwies.

Uebrigens ist diese neue Gefühls- und Glaubensphilosophie mit derselben Verwechslung des Denkens mit bloßem Vorstellen behaftet, die in unsrer allgemein-geltenden Logik ihren Ursprung hat. Da der Ungenannte das Denken für bloßes Vorstellen durch Begriffe hält, so glaubt auch er über das Denken hinausgehen zu müssen, um zum Absoluten zu gelangen; und er füllet die gedankenlose und leere Vorstellung davon mit einem unaussprechlichen Gefühl aus.

Nicht das Absolute, als bloßes Absolutes, sondern das rein Wahre, als solches, ist das Objekt der Philosophie. Dieses ist freylich absolut, aber es ist nicht die leere Absolutheit, die bloße Negation der Relativität.

Allein der Ungenannte selber erklärt sein Absolutes, dem er doch alle Prädikate ausdrücklich abspricht, für „die lauterste Einfachheit, und „reinste Einheit, in der nichts von einander unter„schieden werden kann." Er prädicirt also doch wohl die Identität des Absoluten, und die Absolutheit der Identität desselben. Wie kann Er daher den Begriff der Identität, als solcher, für einen „bloßen Reflexionsbegriff" und für „bloße Relation" erklären? — Mit Recht findet Er die Identität der Absolutheit, und die absolute Identität durch die Schellingsche absolute Identität der Möglichkeit und Wirklichkeit — Subjektivität und Objektivität, aufgehoben. Aber nicht weniger hebt sein Absolutes sich selbst auf, wenn die Identität desselben eine bloße Relation ist, wenn sie dem Absoluten nicht an sich selbst zukömmt, wenn das Absolute, ohne Identität, gleichwohl Absolutes seyn soll.

Wenn es dem Ungenannten über kurz oder lang gelingen sollte, den wahren, und in so ferne von der Vernunft unzertrennlichen, und mit derselben dem Wesen nach identischen, Verstand nicht mehr in der bloßen Reflexion, die, als zur Vorstellung gehörig, auch den vernunftlosen Thieren zu Theil geworden ist, bestehen zu lassen, — das Denken, als solches, vom bloßen Vorstellen durch Begriffe zu unterscheiden, — mit einem Worte! es in seinem Bewußtseyn, und mit seinem Bewußtseyn zum Denken, als Denken in der Anwendung,

das heißt, zum Bewußtseyn der Anwendung der Identität, als solcher, zu bringen: — so wird er nicht mehr genöthigt seyn, Gott in einer leeren Absolutheit, und die Welt in dem Wiederschein davon am — Nichts!! zu suchen und zu finden. Er wird einsehen lernen, daß das im menschlichen Bewußtseyn, wie in der ganzen übrigen Natur — als Denken, angewendete Denken, das wahre Absolute, und absolut Wahre — und, als solches, die Manifestation Gottes an der Natur sey; — daß die Materie, und die materielle Welt, nur als außer der Anwendung des Denkens vorgestellt — das Nichts — die Gottheit — nur als außer der Anwendung des Denkens vorgestellt, das bloße, und aller Relativität nicht etwa vorhergehende, sondern widersprechende, und eben darum Irrationale Absolute; — und die Objektivität — nur als außer der Anwendung des Denkens vorgestellt — eine mit Subjektivität abwechselnde Erscheinung — Abglanz, Reflex der bloßen Absolutheit — am bloßen Nichts — folglich ohne wahre Möglichkeit und Wirklichkeit, sey.

N. IV.

Ueber das Verhältniß des gesunden Verstandes und der philosophirenden Vernunft zum gemeinen Verstande und zur spekulirenden Vernunft.

1) In wie ferne der Mensch den Schein, als Schein; die Erscheinung, als Erscheinung, und das Seyn an sich, als Seyn an sich, wahrnimmt und geltend macht, hat und gebraucht er die Vernunft.

2) Für die menschliche Vernunft giebt es kein Seyn an sich ohne Erscheinung, und keine Erscheinung ohne Schein; und sie nimmt diese drey Charaktere, durch deren richtige Wahrnehmung sie sich als die wahre menschliche Vernunft beweiset, nur in dem Unterschiede und Zusammenhang derselben richtig wahr.

3) Sie kann weder den Unterschied zwischen Seyn

an sich und Erscheinung ohne den Unterschied zwischen Erscheinung und Schein, noch Diesen ohne Jenen, noch ohne diese beyden Unterschiede den Unterschied zwischen Seyn an sich und Schein richtig wahrnehmen.

4) Ohne diese drey, von einander unzertrennlichen, Unterscheidungen lebt der Mensch in dem Zustande der Verworrenheit, in welchem es für ihn weder Schein, als Schein, noch Erscheinung, als Erscheinung, noch Seyn an sich, als Seyn an sich, sondern nur Mischungen dieser drey Charaktere in seiner Phantasie, und lauter solche Trennungen des Gemischten giebt, bey denen die Mischung im Getrennten fortdauert.

5) In diesem Zustande seines Bewußtseyns giebt es für den Menschen nichts als Schein, den er aber nicht für Schein, sondern für Wahrheit annimmt und geltend macht. Er hat es nur mit dem Scheine des Scheines, dem Scheine der Erscheinung und dem Scheine des Seyns an sich zu thun. Sein Unterscheiden und Verknüpfen geht nicht aus der wahren Vernunft hervor. Sein Vernunftgebrauch ist nur scheinbar.

6) Die menschliche Vernunft überhaupt ist und heißt Verstand (Intellectus), in wie ferne sie das Seyn an sich vom Scheine — sie ist und heißt Vernunft in engerer Bedeutung, in wie ferne sie das Seyn an sich von der Erscheinung, als solcher, unterscheidet.

7) Da keine dieser beyden Unterscheidungen ohne

die Andere möglich ist: so sind der wahre Verstand und die wahre Vernunft von einander schlechthin unzertrennlich; und der vernunftlose, das Handgreifliche der Erscheinung für Seyn an sich annehmende, Verstand ist wahrer Unverstand, und die verstandlose, das Seyn an sich zwar außer der Erscheinung, aber im bloßen Scheine, suchende und findende Vernunft, ist wahre Unvernunft.

8) In wie ferne die menschliche Vernunft sowohl die Erscheinung, als auch den Schein vom Seyn an sich zu unterscheiden und eben darum auch die Erscheinung, als solche, dem Seyn an sich als solchem unterzuordnen, und den Schein, als Schein an der dem Seyn an sich untergeordneten Erscheinung aufzuheben vermag, ist und heißt sie die philosophirende Vernunft.

9) Der Mensch philosophirt, indem er sich des wahren Verhältnisses, folglich des Unterschiedes und Zusammenhangs sowohl zwischen Erscheinung und Seyn an sich, als auch zwischen Erscheinung und Schein deutlich bewußt wird; folglich wenn er seine menschliche Vernunft beym Erkennen als die wahre Vernunft gebraucht. Er gebraucht sie im Philosophiren als vernünftigen Verstand, und als verständige Vernunft, folglich als die wahre menschliche Vernunft.

10) Wer also den gesunden Verstand von der philosophirenden Vernunft, oder Diese von Jenem trennt, der verkennt entweder die wahre menschliche Vernunft überhaupt, oder aber er hat entweder

nur den gesundscheinenden Verstand, oder nur die zu philosophiren scheinende Vernunft im Sinne. Er stellt sich entweder nur die gemeine Unvernunft, welche für Verstand gilt, oder nur den spekulirenden Unverstand, der sich philosophirende Vernunft nennt, vor.

11) Geht in einem menschlichen Bewußtseyn die Unterscheidung der Erscheinung vom Seyn an sich und vom Scheine nur dunkel, folglich bewußtlos vor sich: so gelangt der Unterschied der Erscheinung, als solcher, vom Seyn an sich, und vom Schein, gar nicht als Unterschied zum Bewußtseyn; und ein solcher Mensch unterscheidet nur zwischen dem Scheine, und dem, was er für Seyn an sich hält.

12) In diesem Zustande giebt es für den Menschen keine Erscheinung als solche, sondern nur scheinbares Seyn an sich, und Schein. Sein, sogenanntes, Denken verwechselt unvermeidlich die verkannte Erscheinung theils mit dem Seyn an sich, theils mit dem Scheine; und schwanket in seinem Fürwahrhalten zwischen diesen beyden Verwechslungen unaufhörlich hin und her, ohne sich gleichwohl dieses Hin- und Herschwankens, so wenig als jenes Verwechselns, bewußt zu werden. In diesem Zustande besteht die gemeine Unvernunft, welche insgemein der gemeine Verstand heißt, und ist.

13) In wie ferne für den gemeinen Verstand die Erscheinung zum angeblichen Seyn an sich wird, muß für ihn das wahre Seyn an sich zum

bloßen Scheine werden; und in wie ferne für ihn die Erscheinung auch zum angeblichen Schein wird, muß für ihn der eigentliche Schein zum angeblichen Seyn an sich werden. Er muß daher bald ungläubig das Seyn an sich als bloßen Schein von sich stoßen, bald abergläubig den bloßen Schein als Seyn an sich festhalten.

14) Gleichwie in dem beschriebenen Verwechseln, und Hinundherschwanken beym Fürwahrhalten die Gemeinheit des gemeinen Verstandes besteht: so besteht in der gänzlichen Bewußtlosigkeit von Beyden diejenige Gesundheit desselben, mit welcher Er gegen die Vernünftler so vornehm thut.

15) Geht in einem menschlichen Bewußtseyn die Unterscheidung der Erscheinung vom Seyn an sich und vom Scheine zwar nicht mehr dunkel, aber auch noch nicht deutlich vor sich: so gelangt der Unterschied zwischen Erscheinung, als solcher, vom Seyn an sich und vom Schein zwar als Unterschied, aber nicht als der wahre Unterschied, er gelangt nur verworren, in einer mit Undeutlichkeit behafteten, und so ferne bloß sinnlichen, Klarheit zum Bewußtseyn; und der Mensch unterscheidet zwar, aber unrichtig; er verwechselt noch immer in der Wirklichkeit, was er scheinbar unterscheidet.

16) In diesem Zustande des undeutlichen Bewußtseyns von dem Unterschiede zwischen Erscheinung, Seyn an sich, und Schein, findet sich auch das undeutliche Bewußtseyn des (außer

dem ganz bewußtlosen) Verwechselns und Hin- undherschwankens beym Fürwahrhalten, folglich derjenige Zweifel an der Wahrheit der Erkenntniß überhaupt ein, von welchem der bloße gemeine Verstand gänzlich frey ist, und welcher, weil er der Spekulation vorhergehen muß, mit dem Skepticismus, der selbst schon eine spekulative Ansicht ist, nicht verwechselt werden darf.

17) Das hiedurch veranlaßte absichtliche Bestreben, dem Hinundherschwanken beym Fürwahrhalten abzuhelfen, ist der Versuch zu philosophiren, das Philosophiren, als bloßer Versuch.

18) Bey diesem Versuche wird das Verfahren des Menschen entweder mehr durch seinen undeutlichen Begriff des Unterschiedes der Erscheinung vom Seyn an sich und Schein, oder mehr durch den in seinem Gewissen ihm zu Theil gewordenen Genuß jenes Unterschiedes, dem Gefühle der vernünftigen Natur und dem daraus hervorgehenden Glauben an Wahrheit und die Liebe zur Wahrheit geleitet.

19) In beyden Fällen kann es der, durch die undeutliche Unterscheidung der Erscheinung u. s. w. geleitete Versuch, eben darum weil er nicht zur deutlichen Unterscheidung gelangen kann, auch keineswegs zur philosophischen Erkenntniß, als solcher, zur eigentlichen Philosophie, bringen, sondern sein Resultat ist und bleibt, wie er selbst,

Spekulation, die für Philosophie gehalten wird.

20) Die Spekulation nähert sich der Philosophie, welche sie als Spekulation gleichwohl nie erreichen kann, und entfernt sich von der bloßen Spekulation in dem Verhältnisse mehr, je reiner und lebendiger der oben erwähnte Genuß ist, der dem spekulirenden Individuum zu Theil geworden ist: sie entfernt sich in dem Verhältnisse mehr von der Philosophie, und nähert sich der bloßen Spekulation, je mehr das spekulirende Individuum aus Ermanglung der Reinheit und Lebendigkeit jenes Genusses, der Leitung durch den undeutlichen Begriff allein anheim fällt. Sie wird endlich bloße, reine, Spekulation, wenn sie den Unterschied zwischen Erscheinung und Seyn an sich ausdrücklich aufhebt, beyde, dem Wesen nach, für Eines und dasselbe hält, und den Glauben des Gewissens für eine Täuschung der menschlichen Subjektivität erklärt.

21) Was die Spekulation zur Spekulation, im Gegensatz mit der Philosophie macht, ist der undeutliche Begriff des Unterschiedes zwischen Erscheinung, Seyn an sich und Schein, über den sie auch durch bloßen, aber erkenntnißlosen Genuß jenes Unterschiedes, und wenn derselbe noch so lebendig ist, nicht hinausgehen kann. Sie erhebt sich daher zwar über den bloß gemeinen, vulgären, aber nicht über den gemeinen Verstand überhaupt; geht zwar über die gänzliche

Bewußtlosigkeit des Verwechselns und Hinundherschwankens beym Fürwahrhalten, aber keineswegs über das Verwechseln selber, aus dem jenes Schwanken hervorgeht, hinaus; und hilft jenem Schwanken nur durch ein scheinbares Aufheben jenes Verwechselns durch ein Verwechseln, das sich für ein Unterscheiden ausgiebt, ab.

22) Die undeutliche Unterscheidung der Erscheinung vom Seyn an sich und vom Scheine ist auf mancherley und verschiedene Weisen, so wie die deutliche nur auf Eine und dieselbe Weise, möglich. Die aus der undeutlichen Unterscheidung hervorgehende Spekulation bringt also in verschiedenen Menschen verschiedene, einander widersprechende, Lehrgebäude hervor, und die spekulirenden Individuen zerfallen unter einander in mancherley sich befehdende Schulen.

23) Wenn und in wie ferne die Spekulation, geleitet durch die Undeutlichkeit ihres Begriffes von Erscheinung, Seyn an sich und Schein, den künstlichen Schein, den sie durch das scheinbare Aufheben der Verwechslung jener Charaktere im Bewußtseyn des Spekulirenden fixirt hat, für das errungene philosophische Wissen hält, und als solches geltend macht, heißt sie die positive Spekulation; — wenn und in wie ferne sie aber, geleitet durch den erkenntnißlosen Genuß des wahren Unterschiedes zwischen Erscheinung u. s. w. das spekulative Wissen, als solches, beurtheilt und verwirft, und die wahrhaft philosophische Er-

kenntniß in dem reinen, und keiner Erklärung durchs Wissen fähigen und bedürftigen, Glauben des Gewissens zu besitzen meynt, heißt sie die negative Spekulation.

24) Die positive Spekulation verkennt den wahren Unterschied zwischen Erscheinung, Seyn an sich und Schein entweder, indem sie den Unterschied zwischen Seyn und Erscheinung für einen bloßen Schein im Bewußtseyn; oder indem sie einen wirklich bloß scheinbaren Unterschied für den Wahren erklärt. Im ersten Falle ist sie dogmatischer Skepticismus, im zweyten positiver Dogmatismus.

25) Der dogmatische Skepticismus, (negative Dogmatismus) läugnet die Möglichkeit der Erkenntniß des Unterschiedes zwischen Seyn an sich und Erscheinung; hält die Erkennbarkeit dieses Unterschiedes für einen bloßen aus der Ungesundheit des gemeinen Verstandes hervorgehenden Schein; und läßt den Unterschied zwischen gemeinem gesunden Verstand, und philosophirender, nicht leer spekulirender, Vernunft nur darin bestehen, daß der Eine durch glücklichen Instinkt geleitet jenen Unterschied nicht wahrnimmt, der Andere aber die gänzliche Unbegreiflichkeit desselben begreift und beweiset.

26) Der positive Dogmatismus hebt den wahren Unterschied zwischen Seyn an sich, Erscheinung und Schein auf; indem er einen bloß Scheinbaren an die Stelle des Wahren setzt,

und das gänzliche Unmerklichwerden der einen Verwechslung durch die Andere für Unterscheidung annimmt, und geltend macht. Indem er nämlich als objektiver Dogmatismus die Erscheinung für das Seyn an sich ansieht, wird ihm das eigentliche Seyn an sich theils zur Erscheinung, theils zum Scheine; indem er als subjektiver Dogmatismus das Seyn an sich für Erscheinung ansieht, wird ihm die eigentliche Erscheinung theils zum Seyn an sich, theils zum Scheine; und indem er endlich als absoluter Dogmatismus Seyn an sich und Erscheinung gegenseitig in und durcheinander mischt, wird ihm Beydes, dem Wesen nach, zu Einem und ebendemselben, und der Gegensatz zwischen beyden wird ihm zum nothwendigen Scheine, unter welchem die Identität von Beyden erscheinen muß.

27) Der objektive Dogmatismus ist die bisher, sogenannte, Metaphysik, oder die positive Spekulation als, angebliche, Wissenschaft der Dinge an sich. Er macht entweder die Erscheinung überhaupt, oder aber nur Einen von ihren beyden besondern Charakteren, zum Seyn an sich; indem Er, in dem Ersten Falle, sowohl die Erscheinung des äußeren Sinnes (das Ausgedehntseyn), als auch die Erscheinung des inneren Sinnes (das Vorstellen), oder aber nur Eines von Beyden, und zwar entweder nur das Ausgedehnt-

seyn, oder nur das Vorstellen, für das Seyn an sich erklärt.

28) Erklärt der objektive Dogmatismus die Erscheinung überhaupt, folglich sowohl das Ausgedehntseyn, als auch das Vorstellen, für das Seyn an sich: so läßt Er diese beyden angeblichen Charaktere des Seyns an sich entweder nur, als von einander Getrennt, oder nur als von einander Unzertrennlich, im Seyn an sich bestehen, und hält sie daher entweder für zweyerley Wesen von zweyerley Substanzen — als dualistischer Realismus — oder er hält sie für zweyerley Attribute von Einer und ebenderselben Substanz — als pantheistischer Realismus.

29) Erklärt hingegen der objektive Dogmatismus nur Einen von den beyden Charakteren der Erscheinung für das Seyn an sich: so wird Ihm, indem Er dieses Seyn auf Eines von den Beyden einschränkt, das Andere theils zur Erscheinung, theils zum Schein; und er hält entweder das Ausgedehntseyn, als solches, für das Seyn an sich, das Vorstellen aber, in Vereinigung mit dem Ausgedehntseyn für Erscheinung, im Gegensatz mit dem Ausgedehntseyn hingegen, oder als Nichtausgedehntseyn, für bloßen Schein — und Er ist der materialistische Realismus — oder aber er hält das Vorstellen, als solches, die vorstellende Kraft, für das Seyn an sich, das Ausgedehntseyn aber, in Vereinigung mit dem Vorstellen für Erscheinung, im Gegen-

satz mit dem Vorstellen, oder in der Ausdehnung an sich, für bloßen Schein; — und Er ist der idealistische Realismus.

30) Der subjektive Dogmatismus ist die Transcendentalphilosophie, als die Wissenschaft von dem bloßen Selbste des Menschen, und demjenigen, was sich vermittelst dieses erkannten Selbstes erkennen läßt, im Gegensatz mit der bisherigen Metaphysik, als der Wissenschaft der Dinge an sich; Er ist der transcendentale Idealismus im Gegensatz mit dem metaphysischen Realismus.

31) Der subjektive Dogmatismus macht das Seyn an sich zur Erscheinung, indem er dasselbe, in wie ferne es nicht bloßer Schein seyn soll, aus der Selbstheit, oder Subjektivität des Menschen, ableitet. In dieser Ableitung läßt er nämlich das Seyn an sich entweder ausdrücklich oder stillschweigend, nur als abhängig vom Bewußtseyn für mehr als bloßen Schein gelten, und erklärt es als unabhängig vom Bewußtseyn, für bloßen Schein.

32) Der subjektive Dogmatismus erklärt das vom Bewußtseyn unabhängige Seyn an sich nur stillschweigend für bloßen Schein, in wie ferne er bey der Ableitung des für ihn probehältigen Seyns an sich aus dem Selbste, äußere, dem Selbst von außen her gegebene, Empfindungen zu Hülfe nimmt,—, in demjenigen transcendentalen Idealismus, der sich auch den

empirischen Realismus nennt —; Er erklärt das vom Bewußtseyn unabhängige Seyn an sich, ausdrücklich für bloßen Schein, in wie ferne er das, für Ihn probehältige, Seyn an sich aus der bloßen, schlechthin isolirten, Selbstheit, dem bis zur absoluten Subjektivität, reinen Selbstthätigkeit, reinen Ichheit gesteigerten, Selbste des Menschen ableitet, im reinen transcendentalen Idealismus.

33) Als empirischer Realismus (oder Kantischer Criticismus) leitet der transcendentale Idealismus das Seyn an sich, in wie ferne Er dasselbe nicht als bloßen dialektischen Schein verwirft, aus dem Gegensatz zwischen dem, was im Selbste, im Subjekte des Bewußtseyns als solchem, als Bleibend und als Wechselnd wahrgenommen wird, her; indem Er das Bleibende auf die Formen des Vorstellens in der Anschauung, in den Begriffen, Urtheilen, Schlüssen und Ideen — das Wechselnde aber auf den Stoff des Vorstellens im Empfinden, Afficirtwerden des Subjektes, zurückführt, und die objektive Realität der Erkenntniß, und des Erkennbaren, von dem Hinzukommen der Empfindung, als der materialen Bedingung — zu jenen Formen des Vorstellens, als den formalen Bedingungen jener Realität, abhängen läßt.

34) Als reiner transcendentaler Idealismus, (oder als die Fichtesche Wissenschaftslehre) leitet der subjektive Dogmatismus das,

für ihn probehältige, Seyn an sich aus dem Gegensatz zwischen der Absolutheit der Thätigkeit des reinen Ichs, und derjenigen Beschränkung dieser Thätigkeit her, welche der Transcendentalphilosoph, indem er das reine Ich anschaut, und dem absoluten Selbstthun desselben zuschaut, für das, was sie ist, nämlich für einen bloßen Akt des Selbstbestimmens, (für Beschränkung des Thuns durch das Thun selber) erkennt; während diese Beschränkung des Ichs auf dem Standpunkte des empirischen (gemeinen) Bewußtseyns, auf welchem dieselbe nur im Bewußtlosen Thun, (ohne Bewußtseyn ihres Ursprungs) vorkömmt, als ein von der Ichheit, vom Selbste, unabhängiges Seyn, als Seyn an sich, erscheinen muß.

35) Als reine Transcendentalphilosophie, oder absolute Subjektivitätslehre vereiniget sich der subjektive Dogmatismus mit dem Objektiven in dessen konsequentestem Lehrgebäude, nämlich dem Pantheistischen Realismus, als der absoluten Objektivitätslehre, und geht vermittelst dieser Vereinigung in den absoluten Dogmatismus, oder wie sich derselbe selbst genannt hat, in das absolute Identitätssystem, oder den absoluten Idealismus, der absoluter Realismus ist, über.

36) Der absolute Dogmatismus nämlich vereiniget die Verwechslung der Erscheinung mit dem Seyn an sich, und die Verwechslung des

Seyns an sich mit der Erscheinung in Einer und ebenderselben Verwechslung; indem er sowohl die absolute Subjektivität, das Fichtesche reine Ich, als die absolute Objektivität, das Spinozische Seyn an sich, dem Wesen nach, und an sich selber, für absolut Identisch, den Gegensatz aber zwischen Subjektivität und Objektivität, für die Erscheinung der absoluten Identität des Subjektiven und Objektiven, des Idealen und Realen, und des Denkens und der Ausdehnung, erklärt.

37) Der absolute Dogmatismus vollendet dieselbe Aufhebung des wahren Unterschiedes zwischen Seyn an sich und Erscheinung durch einen Scheinbaren, welche das Wesen des Dogmatismus ausmacht, und in den übrigen Lehrgebäuden nur mehr oder weniger, keineswegs aber vollkommen ausgesprochen ist. Er erklärt ausdrücklich die Erscheinung und das Seyn an sich dem Wesen nach für Eines und Ebendasselbe; machet die Erscheinung, in ihrem Unterschied vom bloßen Scheine, zur Erscheinung des Wesens selber; und das Seyn an sich, in seinem Unterschiede von der Erscheinung, zum Wesen der Erscheinung selber; — und fixirt also den zwischen der metaphysischen Verwechslung der Erscheinung mit Seyn an sich, und der Transcendentalen des Seyns an sich mit der Erscheinung, hin und herschwankenden Schein dadurch, daß er den Unterschied zwischen Seyn an sich

und Erscheinung für den nothwendigen Schein erklärt, welchen die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven annehmen muß, um aus ihrer reinen Absolutheit hervorgehen, sich äußern, und sowohl in inneren als äußeren Erscheinungen als das Wesen derselben auftreten zu können.

38) In den bisher beschriebenen Lehrgebäuden der positiven Spekulation als des, angeblich philosophischen, Wissens (§. 24—37) im objektiven und subjektiven und absoluten Dogmatismus, (welcher in jeder seiner speciellen Ansichten auch wieder eine neue specielle Ansicht für den Skepticismus herbeyführt,) sind die verschiedenen Arten und Weisen, den wahren Unterschied zwischen Seyn an sich, Erscheinung und Schein zu verkennen, in so ferne erschöpft, in wie ferne dieses Verkennen in einer allmählig, und methodisch, fortschreitenden Entwicklung, aus der, das Wesen der Spekulation als solcher ausmachenden, Verwechslung des Denkens als Denkens und des Vorstellens als Vorstellens, (aus dem undeutlichen Begriffe vom Denken, welcher die Quelle aller undeutlichen Begriffe von Seyn an sich, Erscheinung und Seyn ist) hervorgehen muß.

39) Unter der Ihnen allen gemeinschaftlichen Voraussetzung: daß das Denken als Denken nichts als das Vorstellen durch Begriffe sey, oder, was dasselbe heißt, unter der Anleitung der bisherigen Logik, schließen sich der dualistische, pantheistische, materialistische und ideali-

stische Realismus, so wie der empirisch-realistische und der rein-transcendentale Idealismus, so lange aus einander aus, und widerstehen jeder besondern Coalition, bis endlich die von ihnen Allen gemeinschaftlich vorausgesetzte Identität des Denkens und Vorstellens, in der, von dem absoluten Dogmatismus ausdrücklich behaupteten, Identität des Seyns an sich und der Erscheinung vollständig erschöpft ist; und alle die verschiedenen Lehrgebäude der Spekulation, vermittelst der Aufhebung jedes Gegensatzes zwischen denselben, durch vollkommene Mischung, sich in das einzigmögliche Coalitionssystem auflösen, welches sich das absolute Identitätssystem nennt, das Consequenteste unter allen Lehrgebäuden der positiven Spekulation und das letzte mögliche unter ihnen Allen ist.

40) Alle anderen Coalitionssysteme sind eigentlicher nur mehr oder weniger methodische Aggregate, und Compositionen, gehen von besonderen, nur Einigen unter den oben beschriebenen consequenteren Lehrgebäuden gemeinschaftlichen, Voraussetzungen aus, und heben die Gegensätze unter den Lehrgebäuden, aus deren Fragmenten sie zusammengesetzt sind, nur dadurch auf, daß ihre Urheber nur Fragmente, nicht das Ganze, von jedem dieser Lehrgebäude gefaßt haben. Daher ist die Zahl der möglichen Coalitionssysteme dieser Art unerschöpflich, und die Classifikation der zur

Wirklichkeit gelangten kann hier nur im Allgemeinen angedeutet werden.

41) Sie lassen sich nämlich in die metaphysischen und in die transcendentalen Coalitionen eintheilen; und bestehen theils aus den, mehr oder weniger bekannt gewordenen, Versuchen der, sogenannten, eklektischen Metaphysik, (siehe die Plattnerschen und die Federschen Lehrbücher und die Herdersche Metakritik,) theils in den mancherley Ansichten, welche durch die Kantische Critik und die Fichtesche Wissenschaftslehre zusammengenommen veranlaßt worden sind, und unter welchen die Bouterwecksche Apodiktik, und die Krugsche Fundamentalphilosophie vielleicht die merkwürdigsten sind.

42) Von allen möglichen Lehrgebäuden der positiven Spekulation unterscheidet sich die Jacobische Philosophie dadurch, daß Sie die wahre philosophische Erkenntniß in der unzertrennlichen Vereinigung einerseits der erkannten Unmöglichkeit, den wahren Unterschied zwischen Seyn an sich, Erscheinung und Schein durch ein spekulatives Wissen auszumachen, andererseits der wirklichen, aber nur im Glauben an Gott enthaltenen, Erkenntniß jenes Unterschiedes bestehen läßt. Sie leitet dieses glaubende Erkennen, und erkennende Glauben, aus einem, keiner Erklärung durch Wissen fähigen und bedürftigen, Gefühle ab, und läßt durch dasselbe den Unterschied zwischen Seyn an sich, Erscheinung und Schein wahrgenom-

men werden, welchen Sie in seiner Wahrheit und Gewißheit für unbegreiflich, und nur in seiner Unbegreiflichkeit für Wahr und Gewiß erklärt.

43) Der wirkliche Genuß des wahren Unterschiedes zwischen Seyn an sich, Erscheinung und Schein, welcher dem genialischen und geistvollen Urheber dieses in seiner Art einzigen Lehrgebäudes in reichem Maße zu Theil geworden ist, und in welchem das Wesen seines Glaubens besteht, erhebt sein Bewußtseyn sowohl über das skeptische als auch über das dogmatische Resultat der Verwechslung zwischen Denken und Vorstellen; indem ihm jener Genuß, durch seine Lebendigkeit, gleich unmöglich macht, mit den Skeptikern die wahre Erkennbarkeit jenes Unterschiedes zu läugnen, und mit den Dogmatikern die Erkenntniß desselben in einem Wissen bestehen zu lassen, in welchem und durch welches derselbe aufgehoben wird.

44) Diese Lehre hat zwar nichts an Deutlichkeit, aber desto mehr an Klarheit der Begriffe von Seyn an sich, Erscheinung und Schein, vor den übrigen Systemen der Spekulation überhaupt, voraus. Sie hat mit denselben durchaus nichts gemein, als die Verwechslung zwischen Denken und Vorstellen, aus welcher alle Undeutlichkeit der Begriffe von Seyn an sich u. s. w. entspringt, und durch welche auch Sie zur Spekulation überhaupt gehört.

45) Ungeachtet diese Lehre das Geleitetseyn durch den Genuß des wahren Unterschiedes

zwischen Seyn an sich u. s. w. mit andern religiösen Lehrgebäuden der Spekulation — z. B. denen eines Malebranche, Fenelon u. a. gemein hat: so zeichnet sich dasselbe auch von diesen Allen dadurch aus, daß jedes derselben mehr oder weniger positive Spekulation ist, und aus einer Coalition des spekulativen Wissens, z. B. die eben genannten, des dualistischen Realismus, mit dem Glauben des Gewissens besteht, während die Jacobische Lehre diesen Glauben von aller positiven Spekulation abscheidet, und ihn derselben, in einer durchaus negativen Spekulation, entgegenstellt, welche zwischen der positiven Spekulation und der wahren Philosophie — über der Einen, und unter der Andern, in der Geschichte der Philosophie, zu stehen kömmt.

46) Geht in einem menschlichen Bewußtseyn die Unterscheidung zwischen Erscheinung, Seyn an sich und Schein, nicht etwa nur dunkel, wie bey dem vulgären Verstand, auch nicht etwa nur undeutlich, wie, theils bey dem, jenen Unterschied bloß genießenden Glauben des Gewissens, theils, bey dem, denselben, vermittelst der Verwechslung des Vorstellens mit dem Denken, verkennenden Spekuliren, sondern geht jene Unterscheidung deutlich, vermittelst des als Denken in das Bewußtseyn eintretenden, folglich sich durch sich selber vom Vorstellen, als solchem, unterscheidenden, Denkens vor sich: so findet sich mit diesem, vom Vorstellen sich abscheidenden, und daß

selbe sich unterwerfenden, Denken, dem wahren Denken, auch das wahre Verhältniß, der wahre Unterschied und Zusammenhang des Seyns an sich, der Erscheinung und des Scheins in einem solchen Bewußtseyn ein, das heißt, der Mensch gelangt zur philosophischen Erkenntniß, als solcher.

47) Die Philosophie, als solche, und im Gegensatz mit der Spekulation, beginnt also mit der Anwendung des Denkens, als Denkens im Bewußtseyn, im Gegensatz mit der Anwendung des Nichtdenkens (bloßen Vorstellens) als Denkens im Bewußtseyn. Sie beginnt mit dem Denken, welches im Bewußtseyn des Menschen so lange nicht als Denken angewendet wird: so lange der Mensch dasselbe auf irgend eine Weise mit dem Vorstellen verwechselt, und in diesem Verwechseln den Gedanken der Vorstellung unterordnet.

48) Die Spekulation, oder das Verwechseln des Denkens mit dem Vorstellen, hört auf, und die Philosophie beginnt also, wenn der Mensch das Denken, als Denken, nicht mehr nur allein von dem Fühlen, Empfinden und Anschauen: sondern auch vom bloßen Vorstellen durch Begriffe, Urtheile und Schlüsse unterscheidet; wenn er daher an dem, was bisher fürs Denken, als Denken gilt, nämlich an den Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, das, was daran Denken, als Denken, von dem, was daran Vorstellen, als Vorstellen, ist, abscheiden, und das Letztere dem

Erstern in seinem Bewußtseyn unterwerfen lernt; wenn er also auch die bisher allgemeingeltende Logik für das, was dieselbe wirklich ist, nämlich für eine methodisirte Mischung der Formen des Denkens und des Vorstellens in und durcheinander, zu erkennen anfängt.

49) Die Philosophie, als solche, geht vom Denken, als solchem in seiner Anwendung im Bewußtseyn aus, folglich von demjenigen Denken, das, in wie ferne es sich in dem Bewußtseyn vom Vorstellen, als solchem, abscheidet, und dasselbe sich unterwirft, über das Vorstellen, als solches, hinausgeht, und das Seyn an sich, als solches, ankündiget, und von demselben angekündigt wird; gleichwie das Vorstellen als solches, unter dem Denken, die Erscheinung, als solche, unter dem Seyn an sich ankündigt, und davon angekündigt wird; und gleichwie das bloße Vorstellen, als solches, das Vorstellen, unter einem Nichtdenken, den Schein ankündigt, und davon angekündigt wird, — den Schein, welcher sich im Vorstellen unter einem Denken, als Denken im Bewußtseyn verlieren muß.

50) Die Philosophie geht, nach deutlich anerkannter Ungereimtheit des Denkens als eines bloßen Vorstellens, oder der vermeyntlichen Subjektivität des Denkens als Denkens, von demjenigen Denken aus, welches als Denken in seiner Anwendung nichts Geringeres, als die

Manifestation des Seyns an sich, als der wahren Objektivität, so wie diese an sich selbst nichts anders als die Manifestation der Anwendung des Denkens, als Denkens ist.

51) Indem nun die Philosophie von demselben Denken ausgeht, welches im ganzen Weltall, in der gesammten Natur, außer und im Menschen allenthalben, wo nicht der Schein täuscht, schaltet und waltet,— welches sich durch alles Berechnete, Geregelte, Zweckmäßige, und nur als solches auch Bestehende, Wesende, wahrhaft Natürliche äußert,— und wodurch allzeit und überall die Erscheinung dem Seyn an sich unterworfen wird, und vermittelst dieser den Schein daran aufhebenden Unterwerfung als die wahre Subjektivität, mit dem Seyn an sich, als der wahren Objektivität, besteht — darum und in so ferne ist und heißt die wahre Philosophie der rationale Realismus.

52) Das durch den rationalen Realismus, vermittelst der Abscheidung der Erscheinung und des Scheins, deutlich erkannte, von aller Beymischung der Subjektivität geläuterte, Seyn an sich, oder die wahre Objektivität besteht in der Möglichkeit, als solcher, in der Wirklichkeit, als solcher, und in der durch Möglichkeit bestimmten Wirklichkeit, als solcher, als den drey Charakteren des Seyns an sich, von denen keiner der Andere, und keiner ohne den Andern ist, und die in ihrer schlechthin unzertrennlichen Vereinigung das unveränderliche, noth-

wendige, allgemeine Seyn an sich, das Wesen als solches, ausmachen.

53) Durch die vollständige Verdeutlichung dieses Wesens, d. h. durch die vollendete Analysis der Anwendung des Denkens im Wesen als solchem) erkennt der rationale Realismus, daß dasselbe, weder die bloße Natur, bloßes Wesen der Dinge, Wesen bloßer Erscheinungen — noch das Urwesen an sich, Gott selber — noch endlich auch die Identität von Beyden, wobey sich gegenseitig Gott in die Natur und die Natur in Gott verliert: — sondern die Manifestation des Urwesens am Wesen der Dinge, die Offenbarung Gottes an der Natur sey; indem das vollständig deutlich erkannte Wesen als solches, das Wesen, wie es an sich selbst ist, durch die Möglichkeit als durch das Princip im Wesen, auf Gott über der Natur, — durch die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, als durch die Ursache im Wesen, auf die Natur unter Gott, auf das Allgemeine, und durchaus Berechnete der Natur, wie sie an sich selbst ist, — die Wirklichkeit aber, als der Grund im Wesen auf das Besondere und Individuelle der Natur, folglich auf die Naturerscheinungen als solche — hinausweiset.

54) Sonach erklärt der rationale Realismus diejenige Erkenntniß, für welche das wahre Seyn an sich auch das Wahre im Erkennen, und das Erste im Seyn auch das Erste

im Wissen ist — für nichts Mehr, und nichts Weniger als für die Manifestation des Urwesens am Wesen der Dinge, welche durch den Eintritt derselben Anwendung des Denkens, als Denkens, durch welche sie als das Wahre an der Natur überhaupt besteht, ins Bewußtseyn des Menschen — Manifestation Gottes an der Natur im menschlichen Bewußtseyn geworden ist.

55) Der rationale Realismus erklärt für die ganze Bestimmung, den Endzweck, und das wahre, unsterbliche, Wesen des Menschen als solchen: daß derselbe Wissend und Wollend gelten mache, was die Bestimmung, der Endzweck, das wahre, ewige, Wesen der Natur ist, und was auch die vernunftlosen Individuen, aber ohne Wissen und Wollen bewirken müssen — nämlich die Offenbarung Gottes an der Natur.

56) Gleichwie der rationale Realismus keine menschliche Erkenntniß, welche nicht die Offenbarung Gottes an der Natur enthält, und ausdrückt, für die eigentlich vernünftige, reinwahre, Erkenntniß erkennen kann: so kann er auch kein menschliches Handeln, welches nicht aus dieser Erkenntniß hervorgeht, welches nicht von jener Offenbarung und auf dieselbe ausgeht, dieselbe nicht zum Grunde und zur Absicht hat, ein nicht Gott vor Augen habendes, Gott vergessendes Handeln ist, für das eigentlich vernünftige, wahrhaft moralische Handeln erkennen. Er erklärt

also jedes Handeln, welches nicht (in dem angegebenen Sinne) religiös ist, für ein solches, das aus einer bloßen Täuschung, es sey nun durch Affekte (Lust und Unlust) oder durch spekulirende Ansichten der verkannten Vernünftigkeit (sogenannte, philosophische, Principien der Moral) hervorgeht, und daher auch kein vernünftiges, kein moralisches, Handeln ist.

57) Gleichwie der rationale Realismus, als die eigentliche philosophische Erkenntniß, das von der Erscheinung als solcher abgeschiedene Seyn an sich, als solches, über die Erscheinung erhebt, so erhebt er die dem Seyn an sich untergeordnete Erscheinung über den Schein, als solchen, und hebt denselben, als bloßen Schein, im Bewußtseyn auf. So weit also die einmal errungene philosophische Erkenntniß in ihrer Anwendung im Bewußtseyn des Philosophen, und im Gesichtskreise seines Vorstellens sich ausbreitet, wird auch das, was in seinem Glauben des Gewissens, und in seinem empirischen Wissen, in seiner inneren und äusseren Erfahrug, an seinen physischen, psychologischen, moralischen, religiösen Kenntnissen Schein ist, aufgehoben, während sich dasjenige, was daran Erscheinung ist, vom bloßen Scheine gereinigt, und für das, was es ist, für Erscheinung erkannt, an seine philosophische Erkenntniß, als solche, anschließt.

58) Auch die gemeine Erkenntniß also, in ihren gesünderen Aeußerungen, das eigentlich Ge-

sunde des Menschenverstandes, nämlich der Glaube des Gewissens, und das eigentliche empirische Wissen, wird durch den rationalen Realismus keineswegs als bloßer Schein auf dem Standpunkt des gemeinen, nicht philosophischen, Bewußtseyns, abgefertigt, sondern nur geläutert, und in seiner Lauterkeit als das, was es ist, erkannt und bestätiget. Nur diejenige gemeine Erkenntniß, die nur in der Gemeinheit selber ungemein, durch Spekulation, folglich durch bloß eingebildeten Vernunftgebrauch sich über den Glauben des Gewissens und das empirische Wissen erhebt, in der That aber tief unter beydes — zur Philodoxie, Doxosophie, Sophisterey, herabsinkt, nur das spekulative Wissen, als solches, wird durch das eigentliche Philosophische, wie der Nebel, als Nebel, durch die Sonnenstralen in Nichts aufgelöset.

Philosophie, gemeiner Verstand, so weit er gesund ist, und Spekulation verhalten sich zu einander, wie Seyn an sich, Erscheinung und Schein. Gleichwie es für die menschliche Vernunft kein Seyn an sich ohne Erscheinung, und ohne den, daran zu vertilgenden, Schein giebt, so giebt es für dieselbe auch keine Philosophie, ohne gemeinen, gesunden, Verstand, und ohne Spekulation. Der gemeine Verstand, als gemein, ist auch bey aller seiner Gesundheit nie ohne täuschenden Schein, und die Spekulation, als solche, ist nichts, als täuschender Schein. Die Philosophie

befreyt den Verstand, sowohl von den Täuschungen, die ihm als dem gemeinen unvermeidlich sind, als auch denjenigen, mit denen ihn die Spekulation irre führt; indem die Philosophie den Genuß des wahren Unterschiedes zwischen Seyn an sich, Erscheinung und Schein (παθημα νοησεως), in welchem die wahre Gesundheit des gemeinen Verstandes besteht, und welcher durch die Spekulation mißverstanden, und gemißdeutet wird — zur deutlichen Erkenntniß (μαθημα νοησεως) erhebt.
